

The Seventh International Conference on Languages, Linguistics, Translation and Literature

المؤتمر الدولي السابع حول القضايا الراهنة للغات، علم اللغة، الترجمة و الأدب

هفتمين كنفرانس بين المللى بررسى مسائل جارى زبان ها، زبان شناسى، ترجمه و ادبيات

WWW.LLLD.IR

11-12 June 2022 , Ahwaz

۱۱–۱۲ يونيو ۲۰۲۲ ، الأهواز

۲۱–۲۲ خرداد ۱۴۰۱، اهواز

مجموعة مقالات المؤتمر - المجلد الأول















مجموعة مقالات (المجلد الأول)

المؤتمر الدولي السابع حول القضايا الراهنة للغات، علم اللغة، الترجمة و الأدب

د. سيدحسين فاضلى

سنة النشر: ١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م



دار الأهواز للطباعة و نشر البحوث و العلوم

(بموافقة الوزارة رقم ١٦١٧١)

الأهواز / الصندوق البريدي: ٦١٣٣٥-٤٦١٩

WWW.APSB.IR , Email: info@pahi.ir

سرشناسه : کنفرانس بین‌المللی زبان‌ها، زبان شناسی، ترجمه و ادبیات (هفتمین : ۱۴۰۱ : اهواز)

International conference on languages, linguistics, translation and literature (7th : ۲۰۲۲ : Ahwaz)

عنوان و نام پدیدآور :

مجموعة مقالات المؤتمر الدولي السابع حول القضايا الراهنة للغات، علم اللغة، الترجمة و الأدب/ سيدحسين الفاضلي.

مشخصات نشر : اهواز: پژوهش و علوم، ۱۴۴۳ ق.= ۲۰۲۲ م.= ۱۴۰۱ -

مشخصات ظاهری : ۸۰ ص.؛ ج.؛ ۲۲×۲۹ س‌م.

شابک : ۹-۳-۹۴۲۱۲-۶۲۲-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : زبان شناسی- - کنگره ها

Linguistics -- Congresses

زبان‌شناسی -- ایران -- کنگره‌ها

Linguistics -- Iran -- Congresses

زبان انگلیسی -- ترجمه -- ایران -- کنگره‌ها

English language -- Translating -- Iran -- Congresses

ترجمه -- ایران -- کنگره‌ها

Translating and interpreting -- Iran -- Congresses

شناسه افزوده : فاضلی، سیدحسین، ۱۳۵۷ -، گردآورنده

شناسه افزوده : Fazeli, Seyed Hossein

رده بندی کنگره : P۲۳

رده بندی دیویی : ۴۱۰

شماره کتابشناسی ملی : ۸۶۷۸۵۸۰

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

مجموعة مقالات (المجلد الأول)

المؤتمر الدولي السابع حول القضايا الراهنة للغات، علم اللغة، الترجمة و الأدب

د. سيدحسين فاضلي

ISBN: ٩٧٨-٦٢٢-٩٤٢١٢-٣-٩

WWW.LLLD.IR

نوبت چاپ: اول ۱۴۰۱ ، تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه ، قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال

سنة النشر: ١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م



دار الأهواز للطباعة و نشر البحوث و العلوم

(بموافقة الوزارة رقم ١٦١٧١)

الأهواز / الصندوق البريدي: ٦١٣٣٥-٤٦١٩

WWW.APSB.IR , Email: info@pahi.ir

قائمة المحتويات

المصطلح النقدي(الاحتذاء) والسرقات الشعريّة في كتاب(الوساطة) للقاضي الجرجانيّ وبعض كتب النقد الأدبي الحديث

د. فرات صبار منذور،
قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طهران، إيران

الملخص

تعد السرقات الشعرية موضوعًا مهمًا تناوله النقاد، قديمًا وحديثًا، باهتمامٍ كبيرٍ وعناية فائقة، إذ كان المائز النقديّ الأهم للوقوف على مدى صحة نسبة الأعمال الأدبية إلى أصحابها من جهة، والنظر فيما احتوته من إبداع أو تكرار من جهة أخرى. والناقد متتبع مثابرٌ، ومطلعٌ نهمٌ لتلك النصوص التي يريد دراستها؛ ليسهل عليه ربط المتقدم بالمتأخر، ومعرفة المجيد من الشعراء لفظًا ومعنى، وتقديمه على غيره وفق ذلك. ورغم معرفة الجرجاني الواسعة بالتفسير والفقه وعلوم الشريعة، وتوليه دفة القضاء لفترة طويلة إلاّ أنّه عُرِف ناقدًا بارزًا من خلال الآراء النقدية والبلاغيّة التي ضمّنها كتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه)؛ لذا وجدت أن الرحلة نافعة ومفيدة من خلال كشفت النقاب عن هذا المصطلح- الاحتذاء- وملاحظة استعماله، أو قريب منه، في بعض كتب نقادنا المعاصرين في ضوء المعنى العام (السرقات الشعريّة) وعلاقتها بالنصوص الادبية قديما وحديثًا.

الكلمات المفتاحية: المصطلح النقدي، السرقات الشعرية، الاحتذاء, كتاب الوساطة، الجرجاني.

المقدمة :

انطلاقًا من إيماننا بأنّ النقد الأدبي يهدف إلى الارتقاء بالإنسان والسمو بمشاعره وأحاسيسه إلى دائرة الكمال، فهو يؤثر بالمجتمع الإنساني بكلّ أبعاده السياسية والاجتماعيّة والأخلاقيّة والتعليميّة... فضلاً عن المتعة الفنيّة، واللذة النفسيّة التي تصاحب ذلك الارتقاء. وطريق النقد في تحقيق هذا الهدف هو الأدب: ذلك النص الإبداعي الذي ينتجه مؤلفه، ويلعب فيه الخيال دورًا بارزًا، حيث تتظافر علوم اللغة المختلفة من بلاغة ونحو وصرفٍ.. في إنتاج ذلك النص الجميل المؤثر.

وإن كانت البيئة العربيّة تأخرت في استخدام الألفاظ اللغويّة بمعناها الاصلاحي النقدي الدقيق، فإنّها مارست النقد الأدبي عمليّا، واستعملت خلال عمليّة النقد تلك دلالات الألفاظ بمفهومها العام، أو المشكك في بعضٍ من تلك الاحكام النقديّة، معتمدة على الذوق الرفيع الذي زان كثيراً من تلك الإضاءات النقديّة لنقادنا القدامى، ولا مشاحة في الاصطلاحات كما يقولون.

تناولت الدراسات السابقة جهود القاضي الجرجاني النقديّة والأدبيّة، اذكر منها: (القاضي الجرجاني الأديب الناقد) للدكتور محمود السمرة. و(القاضي الجرجاني والنقد الأدبي) للدكتور عبدة قليقلة. ورسالة ماجستير تناولت (أثر الجرجاني في الدراسات البلاغيّة الحديثة) للباحث غدير أحمد. وربما فاتني ذكر كتب أخرى لم يسعفني البحث في العثور عليها خلال تفقدي مواقع الكتب الرقميّة والورقيّة. وعليه هناك مساحة وافيّة للقراءة النقدية الفاحصة في آراء هذا العالم الكبير بتسليط الضوء على بعض جوانبها، ومقارنتها بالقراءة النقدية الحديثة، وبيان أثر الجرجاني فيها. فضلاً عن أن بحثنا يتناول مصطلح خاص استعمل كأحد مصاديق السرقات الشعرية في النقد العربي القديم. من خلال الوصف حينًا، والتحليل حينًا آخر.

للمصطلح أثرٌ أساسيٌّ وفعالٌ في تكوين المعرفة، وأنّ أي ثقافة كانت لن تنهض ويستقيم صرحها ما لم تفلح في إنتاج معرفة خصبة وجديدة توجهها اصطلاحات واضحة الدلالة دقيقة المعنى؛ لأنّ ثقافة أيّ أمةٍ تقوّض باضطراب دلالة المصطلحات

وتعددها واختلافها، أو تعارض مفاهيمها وعدم استقرارها. فوضع العلماء المصطلحات البلاغية والنقدية وتنبهوا إلى اختلاف هذه المصطلحات بين عالم وآخر. ومعرفة مصطلحات علم النقد في كتب النقد أو البلاغة لا يكون إلّا عن طريق تتبع ظهور هذا المصطلح أو ذاك في كتب هذين العلمين وغيرهما من العلوم الساندة في عمليّة قراءة النص والحكم عليه.

وتكمن أهميّة البحث في الكشف عن تقنيّة القاضي الجرجاني في معالجة موضوع السرقات الشعرية في صورها المختلفة، في جوٍّ نقديٍّ حافلٍ يعدّ فيه كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه) من أهم الكتب النقديّة في تراثنا آنذاك، وسبب تشابك تلك المصطلحات النقدية بعلم البلاغة، ومدى موائمتها لتراثنا النقدي الحديث.

ويهدف البحث إلى وضع أجوبة مناسبة للأسئلة التي ترد في ذهن الناقد العربي، وكذلك القارئ المثقف للنصوص الأدبية، حول دقّة هذه المصطلحات المستعملة في معالجة ظاهرة السرقات، وهل استمر نقادنا بعده بالاعتماد على تلك المصطلحات عموماً ومصطلح الاحتذاء على وجه الخصوص؟ وهل طوروا فيها؟ لتشمل ما قاله الجرجاني وزيادة فرضها تطور العمليّة النقدية في العصر الحديث.

وقد ارتأيت تقسيم البحث على مقدمة، ثمّ تمهيد: أقف فيه على بعض النقاط المفيدة في تحديد الاطار النظري للموضوع من قبيل التعريف بالقاضي الجرجاني ومكانته العلميّة والأدبيّة، والتعريف بكتابه (الوساطة) وعلاقة مصطلح الاحتذاء بظاهرة السرقات الشعريّة. ثمّ مبحث أول: بينت فيه رأي الجرجاني بظاهرة السرقة الشعريّة، وتتبعت مصطلح (الاحتذاء) في كتب النقد مقارنة بكتاب الوساطة، ومعالجة الجرجاني للمصطلح نفسه. ثمّ مبحث ثاني: وقفت فيه على استعمال هذا المصطلح، أو قريب منه في كتب النقد الحديثة. ثمّ خاتمة واستنتاجات.

التمهيد:

القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الحسن الجرجاني، ولد ونشأ بجرجان وإليها نُسِب قبل أن يتركها مع أخيه إلى نيسابور طلبًا للعلم ولما يبلغ الحلم، وكان أخوه فقيهًا مناظرًا. اختلفوا في تحديد سنة وفاته بين روايتين: الأولى (٣٦٦هـ)، والثانية (٣٩٢هـ) والصحيح ما ذهب إليه الحموي(٦٢٦هـ) والسبكي(٧٧١هـ) حيث رجحا الرواية الثانية، وعليه استقر مؤرخوا عصرنا اليوم. وكان لولادته في مدينة عُرف أهلها بالوقار والمرؤة وحسن الاخلاق، ويسر الحال.. (الحموي: ١٩٩٥م، ج٢/ ١١٩) أثرًا بالغًا في تعلّقه بالعلم والعلماء، وعبر عن ذلك بقوله:

ما تطعمت لذة العيش حتى .... صرت للبيت والكتاب جليسا

ليس شيء أعز عندي من العلم .... فلم أبتغي سواه أنيسا .

كلّ ذلك الحب للعلم جعله يطوف البلدان الاسلامية بحثًا عن العلماء الكبار والتتلمذ على أيديهم، حتى وصل إلى مصاف العلماء الكبار الذين يشار لهم بالبنان، وبعد رحلة طويلةٍ التقى خلالها بالأديب البارع وزير آل بويه الصاحب بن عباد، الذي أُعجِب به كثيرًا وولاّه القضاء على مدينه جرجان، ثمّ قاضي قضاة الريّ كلّها. " وَلم يزل على قَضَاء الْقُضَاة بالرى إِلَى أَن توفى بهَا فى ذى الْحجَّة سنة اثْنَتَيْنِ وَتِسْعين وثلاثمائة وَحمل تابوته إِلَى جرجان فَدفن بهَا" (السبكي: ١٤١٣هـ، ٣/ ٤٦٢).

مكانة الجرجانيّ العلميّة

بلغ الجرجاني مكانة علميّة كبيرة بين علماء عصره، وذاع صيته في الامصار الاسلامية كلّها، وصار التتلمذ على يديه مدعاة للفخر عند كبار العلماء؛ فلا غرابة إذا سمعت عالمًا كبيرًا كعبد القاهر الجرجاني يفتخر بالانتساب للقاضي الجرجاني وكان قد اغترف من بحره " أبو الحسن قاضي الري في أيام الصاحب بن عباد وكان أديبا أريبا كاملا، وكان الشيخ عبد القاهر الجرجاني

إذا ذكره في كتبه تبخبخ به وشمخ بأنفه بالانتماء إليه" (الحموي: ١٩٩١، ج٤/ ١٥٨). روى الحموي أيضًا عن الثعالبي ما يشهد بمكانة هذا العالم الكبير، حين قال: " أبو الحسن علي بن عبد العزيز حسنة جرجان وفرد الزمان ونادرة الفلك وإنسان حدقة العلم ودرة تاج الأدب وفارس عسكر الشعر ويجمع خط ابن مقلة إلى نثر الجاحظ ونظم البحتري" (الحموي: ١٩٩١م، ج٤/ ١٦٩). وذكره ابن خلكان في وفياته فقال عنه: "كان فقيهاً شافعيّاً وأديباً شاعراً..." (ابن خلكان: ٣/ ٢٧٨). فكان بحق من أبرز علماء عصره، ولو ناسب هذا البحث تتبع ما قيل في علمه وفضله لطال بنا المقام، ولكن نختم بما قاله السبكي وهو من أفرد مصنفه على علماء الشافعيّة، فقال: "قاضى جرجان ثمَّ قاضى الرى وَالْجَامِع بَين الْفِقْه وَالشعر لَهُ ديوَان مَشْهُور وَكَانَ حسن الْخط فصيح الْعبارَة وَهُوَ مُصَنف كتاب الوساطة بَين المتنبى وخصومه..." (السبكي، ١٤١٣هـ، ٣/ ٤٥٩)

الجرجانيّ قاضيًا بين المتنبي وخصومه:

ما أن تطلب معرفة هذا العالم الكبير على مواقع البحث الإلكتروني حتى تصادفك صفة علمه الموسوعية، وتعدد مشاربه الفكرية، فكأنه استشرف المستقبل وعرف مسؤولية الناقد وشروط نجاحه، وأهم تلك الشروط ان تكون ثقافة الناقد أوسع بكثير من ثقافة الشاعر نفسه، فمهمته تفوق مهمة الشاعر؛ فهو يقوم عمل الأديب، ويؤسس لمنهج حياة متكامل ومؤثر. وإذا أضفت إلى ذلك خبرة الجرجاني الطويلة في القضاء ومناقشة الأدلة والحكم بموجبها؛ أدركت أن القاضي الجرجاني كان مؤهلاً تماماً ليقود تلك الوساطة بين شاعر ملأ الدنيا وشغل الناس(المتنبي) وبين خصومه؛ فكان بحق قاضياً نزيهًا محايدًا في هذه الوساطة. وما يزيدك إعجابًا بموضوعيته ونزاهته في كتاب الوساطة أن تعرف أنّه ألّف هذا الكتاب ردّاً على ما ألّفه مجموعة من العلماء المتحاملين على المتنبي، ومنهم رفيق عمره، وصاحب الفضل عليه الصاحب بن عباد الذي كتب رسالته المعروفة في إظهار مساوىء المتنبي. "عمل القاضي أبو الحسن كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه في شعره فأحسن وأبدع وأطال وأطاب وأصاب شاكلة الصواب واستولى على الأمد في فصل الخطاب وأعرب عن تبحره في الأدب وعلم العرب وتمكنه من جودة الحفظ وقوة النقد فسار الكتاب مسير الرياح وطار في البلاد بغير جناح" (الحموي، ١٩٩١م، ج٤/ ١٦٣).

علاقة الاحتذاء بظاهرة السرقات الشعريّة

رغم عناية نقادنا الأوائل بقضية السرقات الشعريّة إلاّ أن هذه العناية لم تكن موضوعيّة في تعاطيها مع النموذج الأدبي، مما جعلها تنحرف عن المسار العلمي والطرح الموضوعي عند تناولها لتك النصوص؛ حيث تحكمت الأهواء والعواطف في معالجة النص الأدبي، وحطّت في كثير من الموارد من قيمته . ولا نجانب الحقيقة إذا قلنا إنّ بعض هؤلاء غالى في تتبع الشبه بين معنيين متشابهين أو لفظين متطابقين، أو اسلوبين متقاربين؛ ليتهم أحدهما بسرقة من سبقه. وإذا فعل ذلك فقد أبرء ذمته وأوفى النقد حقه. فهل يخطر ببال أحد إنّ "تسعة أعشار شعر الفرزدق سرقة " (الاصمعي: ١٩٨٠، ١٩). فمصطلح السرقة هنا سوط يشهره الناقد في وجه الشاعر متى أراد أن ينال منه ويحطّ من قدره. وما ذاك إلاّ لارتباط هذا المصطلح بمعنى تزدريه النفوس؛ فهو قائم على معنيين أحلاهما مر: فهو مبغوض وتشمئز النفوس منه وتزدري موصوفه لموقع كلمة(سرقة) من جهة، ولأنّهم بالغوا فيه كثيرًا وألحقوا به ما ليس منه. ولك أن تسمع طرفة بن العبد وهو يتعفف من وصف السرقة:

ولا أغير على الأشعار أسرقها.... عنها غنيت، وشرّ الناس من سرقا.

ومع ازدهار الشعر السياسي وتبلور فكرة المذاهب الفكريّة والسياسيّة والدينيّة، وكثرة الخصومات القائمة على هذا الأساس، فضلاً عن الخلاف في المذهب الأدبي الجديد المتمثل بظهور شعر الصنعة وتبني شعراء كبار هذا اللون من الشعر، كأبي تمام

والمتنبي... والذي لم تعهده البيئة الأدبية آنذاك، واحتدام الجدل حول قبوله، كلّ ذلك ساعد على المغالاة في طرح مصطلح السرقات والتوسع في حدوده.

للقارئ أن يتصور العلاقة بين مصطلح (الاحتذاء) كأحد المصاديق التي عدّها بغض النقاد مثالاً على السرقة الشعريّة، والشُبهَةُ والسوءُ في مجرد ذكر هذا المصطلح في باب السرقات، وليس بالضرورة أن يرتبط هذا المصطلح بالسرقة ارتباطًا مطابقيًّا ليكون مدعاة للنفور والاشمئزاز؛ بل يكفي أن تكون ثمّتَ مشابهة ما بين اللاحق والسابق للحكم على اللاحق بالسرقة. فهذا ابن سلام(٢٣٢هـ) وهو من أوائل من تكلموا عن السرقات حين أخبر بمعيّة ابن نوح العطّاري، عن ابن داود بن متمم بن نويرة وقد سألاه عن شعر أبيه متمم " فلما نفد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويصنعها لنا، وإذا كلام دون كلام متمم، وإذا هو يحتذي على كلامه، فيذكر المواضع التي ذكرها متمم، والوقائع التي شهدها فلما توالى ذلك علمنا أنه يفتعله" (ابن سلام: ٢٠١٩، ج١/ ٤٨). وفي المحصلة فإنّ الاحتذاء وإن كان فيه أخذ أو تقليد لمن سبق إلاّ أنّ فيه قدرة على الخلق والابداع. أمّا السرقة فأخذ من غير قدرة على الخلق والإبداع(هدارة: ١٩٥٨، ٢٤٠).

السرقة عند القاضي الجرجاني

السرقة تهمة خطيرة إذا ثبتت بحق إنسان، ولا يختلف في ذلك العرب عن غيرهم. ولكن مدلول هذه اللفظة إذا وقع في غير الأعيان الماديّة مدلولاً مجازيًا، وإذا كان وقوعه في الحقيقة يحتاج إلى إثبات وقوع الجرم لإثبات التهمة على السارق، فهو في المجاز أعقد؛ لأننا نتكلّم عن أفكار ادّعُيَ سرقتها، وهل الأفكار والمعاني حكرٌ على أحد ؟ حتى يتم الحديث عن السرقة !. أليست "المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية" (**الجاحظ..ج٨٢/١**). ولو جاوزنا المعاني إلى الألفاظ التي تعدّ قوالب لتلك المعاني، فهل انفرد بها متكلم دون آخر من أبناء اللغة الواحدة؟ أليس هذا شبيه بقول المعري:

ربّ لحدٍ قد صار لحدًا مرارًا ... ضاحكًا من تزاحم الأضداد.

ثم أنظر إلى قول الشاعر طرفة: **وقوفًا بها صحبي عليّ مطيهم... يقولون لا تهلك أسىً وتجلّدِ.** ولم يغير في بيت امرؤ القيس غير قافيته فقط (وتجمّل) ولم يرَ في ذلك ضيرًا ولا سرقة؛ وهو من يقول:

ولا أغير على الأشعار أسرقها .... عنها غنيت، وشرّ الناس من سرقا

وإنّ احسنَ بيتٍ أنتَ قائله ... بيتٌ يقالُ إذا أنشدتَهُ صَدَقا

وما جرأه على ذلك إلاّ لأنّ الجميع يتكلون اللغة ذاتها، والتشابه في استعمال الألفاظ إنما هو من باب وقوع الحافر على الحافر.

كلّ ذلك يشير إلى صعوبة هذا المطلب، فليس كل من تكلّم في باب السرقات الشعريّة من النقاد وغيرهم قد وفى هذا الباب حقّه. وعلى ذلك بنى الجرجانيّ حديثه في هذا الباب، حيث قال: "هذا باب لا ينهض به إلا الناقد البصير، والعالم المبرّز. وليس كل من تعرّض له أدركه استوفاه واستكمله. ولستَ تعدّ من جهابذة الكلام، ونُقّاد الشعر، حتى تميّز بين أصنافه وأقسامِه..." الجرجاني: ١٩٥١، ١٨٣)

المبحث الأول: الاحتذاء في كتاب الوساطة والكتب النقديّة المعاصرة للجرجاني.

الاحتذاء في اصطلاح النقاد قبل القاضي الجرجاني:

الاحتذاء في (لغةً): حَذَا الفعلَ حَذوَاً وحِذواً وحذاءاً قدَّرها وقطعها، ويقال :حَذَا النعلَ بالنعلِ والقُذَةَ بالقذةِ إذا قدَّرهما عليهما، وحَذَا حذوَ زيدٍ فَعَل فعلَهُ، فالاحتذاءُ مأخوذٌ من حذا يحذو حذواً، ويقال: احتذى يحتذي إذا انتعل. (لسان العرب: ١٤١٤هـ، مادة حذا. الفيروز آبادي: ٢٠٠٥م، مادة حذا).

وليس ثمّتَ فرق كبير بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة(الاحتذاء) بالمعنى الأولي العام. فتطلق هذه الكلمة أو أحد تصاريفها في كتب النقد ويراد بها التقليد والمحاكاة لعمل الآخرين. ولو تتبعنا هذه اللفظة كما استعملها النقاد قبل الجرجاني؛ لوجدناها عند الجاحظ(٢٥٥هـ) تعني التقليد والسير على نهج من تقدم بشكل عام، ففي حديثه عن العتابي(٢٢٠هـ)، وهو خطيب وشاعر، وكان مفتونًا بطريقة بشار بن برد(١٨٦هـ) في البديع: "(الجاحظ: ١٤٢٣هـ،ج١/٤٢) وكان العتابيّ يحتذي حذو بشار في البديع". فالاحتذاء هنا تقليد العتابيّ لبشار بن برد في تصيّد(البديع) ويراد بالبديع هنا المعاني والصور التي تضفي على الأبيات الشعريّة جمالاً لافتًا ومعنًى غريبًا من قبيل الاستعارة مثلاً.

وذكر ابن طباطبا العلوي(٣٢٢هـ) الاحتذاء على معنى اقتفاء منهج المتقدِّم في وضع القافية في محلّها، فتقع الكلمة في موضعها المناسب، ولا يجزي عنها غيرها، ليس هذا وحسب؛ بل يكون لوقعها على الاسماع موقع عجيب يزيد من جمال الكلمة وحسن إيقاعها، مع صعوبة أن تأتي بهذه الكلمة في آخر البيت كقافية له، وهو ما لا يجيده كلّ واحد من الشعراء. فانضر إلى موقع لفظة(الكاسي) في قول الحطيئة:

دَعِ المكارِمَ، لَا تَرْحَلْ لُبُغْيَتِها   واقعُدْ، فإنَّك أَنْت الطّاعِمُ الكاسي

فقوله(الكاسي) عجيبة الموقع من المتحدِّث. وكقوله:

هُمُ القَوْمُ الَّذين إذَا أَلمَّتْ   من الأيَّامِ مُظْلِمَةٌ أضَاؤوا

فقوله: (أضاءوا) حسنت الموقع، فـ"هذه أمثلة قد احتذى عليها المحدثون من الشعراء وسلكوا منهاج من تقَّدمهم فيها، وأبْدَعُوا فِي أَشْيَاءَ مِنْهَا سَتَعْثُر بِهَا فِي أشْعَارِهِمْ كقَوْلِ أبي عُيَيْنَة المهَلَّبي- شاعر عباسي- : **دُومي أدُمْ لكِ بالوَفَاءِ على الصَّفَا ... إنِّي بِعَهْدِكِ واثقٌ فَثقِي بِي**

فقولُهُ: "(فَثِقِي بِي) لطيفَةٌ جِدّاً، فَيُسْتَدَلُّ بهَا على حِذْقِ قَائِلِهَا بنَسْجِ الشِّعْر" (العلوي: ١٩٨٥، ج١/ ١٨٣).

وذكر الآمديّ(٣٧٠هـ) الفعل (احتذى) وأراد به تقليد اللاحق للسابق، والأخذ عنه، واستقاء معانيه منه. وبذلك قدّم أبا تمام على البحتري، على رأي اصحاب أبي تمام، حين قال: "كيف يجوز لقائل أن يقول إن البحتري أشعر من أبي تمام وعن أبي تمام أخذ، وعلى حذوه احتذى، ومن معانيه استقى؟ وباراه حتى قيل: الطائي الأكبر، والطائي الأصغر" (الآمديّ: ١٩٩٤، ج١/ ٦). وكذلك فعل حين قايس أبا تمام بمسلم بن الوليد؛ لأنّهما استغرقا كثيرًا في تتبع الاستعارات البعيدة، والمعاني المولدة.. ولم يرتضِ مقايسته بأشجع السلمي وأبي يعقوب المكفوف. فعنى بـ(حذا- حذو) تتبع الطريقة أو الاسلوب، الذي يميز شعر هذا الشاعر أو ذاك على أساسٍ من الخصائص المحددة، كاستعمال ألفاظ بعينها، والإكثار منها في بداية أبياته، أو استغراق الصور الفنيّة الصعبة والمعقدة ... وغير ذلك، مما يوحي إليك بأنّ شعرهما ليس على طريقة أشعار العرب القديمة. وكلّ ذلك لأنّ أبا تمام " شديد التكلف، صاحب صنعةٍ، ومستكره الألفاظ وشعره لا يشبه أشعار الأوائل، ولا على طريقتهم؛ لما فيه من الاستعارات البعيدة، والمعاني المولدة، فهو بأن يكون في حيز مسلم بن الوليد ومن حذا حذوه أحق وأشبه" (الآمديّ: ج١/ ٥).

وذكر الحاتميّ(۳۸۸هـ) الاحتذاء والمحتذي وأراد بهما من تتبع معنى قاله متقدم، ثمّ زاد عليه بتحسين عبارة، أو اختيار وزن يليق به.. وغير ذلك، وربّما قصد بالاحتذاء مطلق التقليد والنظم على طريقة السابقين. وعدّ كلّ ذلك من السرقات الشعريّة. وعرّض بالمتنبي حين أنشد بين يدي ابن المهلب، قائلاً : **وَالخيلُ والليلُ والبَيداء تعَرِفُني ... والحربُ والضربُ والقِرطُاسُ وُالقلمُ**

" من التباع والاحتذاء، وسلوك الطريق التي تقدم إليها غيره من الشعراء... ولا أن يكثر الاعتماد في شعره، ويتناصر السرق في كلامه. ومن السبيل المحتذي أن يأخذ المعنى دون اللفظ، ثم أن يطويه أن كان مكشوفاً، ويكشفه إن كان مستوراً، ويحسن العبارة عنه، ويختار الوزن العذب له، حتى يكون بالأسماع عبقاً وبالقلوب علقاً" (الحاتمي: ١٩٦٥م، ١٥٢). ورأى في قول المتنبي السابق سرقةٌ، حيث سبقه إلى هذا المعنى والطريق أبو تمام في قوله:

العِيسُ والهَمُ والليلُ التُمامُ معَاً ... ثَلاثَةُ أبَداً يُقُرن في قَرَنِ .

وكذلك فعل عبد القاهر الجرجاني حين عدّ الاحتذاء من السرقة؛ لأنّ الشاعر فيه يعمدُ إلى اسلوب شاعر آخر فيقلده كأنّه " يقطع من أديمه نعلا على مثال نعل قد قطعها صاحبها، فيقال: قد احتذى على مثاله"(الجرجاني: ٢٠٠١م، ٢٩٦). وضرب مثالاً لذلك مثل قول الفرزدق:

أترجو ربيع أن تجيء صغارها ... بخير، وقد أعيا ربيعا كبارها.

فاحتذاه الشاعرالبعيث، فقال: **أترجو كليب أن يجيء حديثها ... بخير، وقد أعيا كليبا قديمها.** فلما سمع الفرزدق بذلك هجاه قائلاً: **إذا ما قلتُ قافيةً شرودا ... تنحّلها ابن حمراء العجان.** وتنحلها هنا بمعنى سرقها.

الاحتذاء عند القاضي الجرجاني :

ورد لفظ (الاحتذاء) عند الجرجاني بهيئات مختلفة. حيث استدعى اللفظ عنده معاني مختلفة؛ فجاء به بهيئة المصدر(الاحتذاء) حين تكلم عن إعجاب المحدثين بنماذج من أبيات العرب وقع فيها التجنيس أو المطابقة، أو غيرها من فنون البلاغة كالاستعارة مثلاً، فقال: "فلما أفْضى الشعر الى المحْدَثين، ورأوْا مواقعَ تلك الأبيات من الغرابة والحسن، وتميّزَها عن أخواتها في الرشاقة واللطف، تكلّفوا الاحتذاء عليها فسمّوْه البَديع.." (الجرجانيّ: ١٩٥١، ٣٤). وأراد به تقليد اسلوب خاص من كلام العرب يعتمد على المحسنات اللفظيّة والمعنويّة والاستعارات.. وكذلك استعمل اللفظ بهيأة المصدر؛ ليدلّ على التقليد لا على مثالٍ محددٍ، أي: التقليد مطلقًا، وقد عبّرَ عن هذا المعنى بطريقة لافتةٍ ذكيّة تجاوزت عصره بكثير، وهو من جميل ما توصل إليه الجرجاني؛ لأنّ هذا المعنى يدلّ بمفهومه العام على ما اصطُلِحَ عليه حديثًا بالمثاقفة، أو تداخل النصوص، أو التناص في كتب النقد الحديثة. حيث يقول: " لم أدّعِ الإحاطة بشعر الأوائل والأواخر... ولعل المعنى الذي أسمُه بهذه السّمة، والبيت الذي أضيفه الى هذه الجملة في صدر ديوان لم أتصفّحه؛ أو تصفّحتُه ولم أعثر بذلك السطر منه، أو عساني أن أكون رويتُه ثم نسيتُه، أو حفظته لكني أغفلتُ وجهَ الأخذِ منه، وطريقة الاحتذاء به". (الجرجاني: ١٩٥١، ١٦٠) ولو ذكر الجرجاني هذا المعنى على لسان المتنبي، ولو كان ذكره في باب السرقات؛ لدلّ على ما تقدّم بالمطابقة، ولكن هذا لا يمنع أن يكون هذا المعنى حاضرًا عنده وهو يلتمس العذر في كثير من الموارد التي دافع بها عن الشاعر حين اتهمه البعض بالسرقة. واستعمل المصدر(احتذاء) مضافًا إلى كلمة (مثال) في باب ادعاء السرقة في شعر البحتري؛ ليدلّ على الاتباع والتقليد بمعناه العام. وأرى أنّ الجرجاني قاصد في كلّ ذلك؛ لما في دلالة المصدر على المعنى المجرد من الزمن وغيره، وليكون أليق بالدلالة على المعنى العام للتقليد. فقال مدافعًا عن البحتري نافيًا عنه السرقة في وصفه للخمر:**أتت دونها الأيامُ حتى كأنها ... تساقُط نور من فُتوق سماء.** سرقه من قول جرير: **يجري السِّواك على أغرَّ كأنه ... برَدٌ تحدّر من مُتونِ غَمامِ.**

"ولست أرى شبهاً يشتركان فيه إلا إن ادُّعي احتذاء المثال فلعلّه" (الجرجاني: ١٩٥١م، ٢١١). ولم يعدّ كلّ ذلك من السرقة.

وحين تكلم الجرجاني في باب السرقات الشعريّة استعمل لفظ(محتذي) وهو: اسم فاعل، يدلّ على القصد في الاحتذاء(التقليد)، ولم يعدّه من السرقة أيضًا؛ فأوجب على الناقد أن يفرق " بين المشترك الذي لا يجوز ادّعاء السّرَق فيه، والمبتذل الذي ليس أحدٌ أولى به، وبين المختصّ الذي حازه المبتدئ فملكه، وأحياه السابق فاقتطعه، فصار المعتدي مُختلساً سارقاً، والمشارِك له محتذياً تابعاً". (الجرجاني: ١٩٥١م، ١٨٣). وربّما فُهِم من المحتذي ما يُعَابُ على الشاعر من سرقة معاني غيره من الشعراء؛ لوجود واو العطف بين المعتدي والمشارك في النص المتقدم. وهو غير صحيح لأنّه استعمل لفظ الاحتذاء بجميع تصاريفه، كما تقدم وكما سيأتي لاحقًا، من دون أن يقصد معنى السرقة، بل على العكس نفى صراحةً في جميع تلك الموارد أن يكون الاحتذاء بمعنى السرقة. وإن أفاد ذلك فلأنّ (المحتذي) هنا بمعنى المختلس وليس المقلّد.

واستعمل القاضي الجرجاني لفظ (احتذى) وهو: فعل خماسي مزيد لازم متعدٍ بحرف، يفيد المطاوعة. والمطاوعة: أن يريد الفاعل شيئاً فيستطيع بلوغه. وقد استعمله الجرجاني أكثر من مرّة. فقصد في الأولى قدرة الشاعر على متابعة اسلوب الشعراء القدامى في حسن الاستهلال في قصائدهم، ويُقصَد به مطلع القصيدة ووجهها الذي يشدّك للقصيدة إذا كان جميلاً، وينفّرك منها إذا كان قبيحًا، فهو بحق أصعب أجزاء القصيدة وأهمها. والاستهلال عند الجرجاني مهمة ليست باليسيرة، ولا يستطيع الإجادة فيها إلاّ الشاعر الحاذق كما يقول: " والشاعر الحاذق يجتهد في تحسين الاستهلال والتخلص وبعدهما الخاتمة؛ فإنها المواقف التي تستعْطِف أسماعَ الحضور، وتستميلهم الى الأصغاء... واتفق للمتنبي فيه خاصة ما بلغ المراد، وأحسن وزاد" (الجرجاني: ١٩٥١م، ٤٨). واستعمل الجرجاني احتذى مرّة أخرى وأراد به أن يطلب الشاعر المعنى عند شاعر آخر، وربما أخذ مع المعنى كلمة بعينها كان قد استعملها ذلك الشاعر، من قبيل ما اخذه المتنبي من رؤبة في قوله:

إني إذا ما القوم كانوا أنجيه ... واضطرب القوم اضطراب الأرشِيهْ.

فالقوم من شدّة ما أتعبهم السير والسهر لحدوث أمر ما، صاروا مضطربين كاضطراب حبال الدلاء. وهو ما عبّر عنه المتنبي في قوله:

وهزٌ أطار النومَ حتى كأنني ... من السُكْرِ في الغرَزَين ثوبٌ شُبارِقُ.

فهو من شدّة التعب والسهر مضطرب كاضطراب الثوب الخلق الممزق بين غُرزَي الناقة، أي: ركابها. ومن ذلك أيضًا ما قاله المتنبي محتذيًا قول دِعبِل:

هي النفسُ ما حسنْتَه فمحسَّن ... لديها وما قبّحْتَه فمقبَّحُ .

فقال أبو الطيب: **فما الخوف إلا ما تخوّفَه الفتى ... وما الأمنُ إلا ما رآه الفتى أمْنا.** (الجرجاني: ١٩٥١م، ٣٩٦).

وليس ثمّتَ عيب إذا احتذى شاعر بمن سبقه، بأن يقصد معنى شاعرٍ آخر فيطوره ويجوّده، مع بقاء فضل السبق للأول. مثال ذلك حين عمد أبو الطيب المتنبي إلى قول البحتري:

وإذا ما تنكّرَتْ لـــي بلادٌ أو صديقٌ فإنني بالخِيار

وهو من المعاني المبتذلة قديمًا وحديثًا كما يقول الجرجاني مع ما فيه من طرافة، فأخذه ابن المعذّل فأحسن فيه وأوجز؛ لولا اقتصاره على البلد الواحد: **إذا وطنٌ رابني ... فكلّ بلادٍ وطنْ .**

وحين قصد المتنبي هذا المعنى أجاد فيه غاية الاجادة، حتى لم يبقَ لسواه سوى السبق في ذكر هذا المعنى. "فقال أبو الطيب واحتذى مثال البحتري وأجاد، وللبحتري الفضل" (الجرجاني: ١٩٥١م، ٣٠١) **إذا صديقٌ نكِرْتُ جانبَه ... لم تُعيني في فراقِه الحيَلُ**

في سَعة الخافِقَينِ مضطرَبٌ ... وفي بلادٍ من أختِها بدَلُ.

وأجاد أبو الطيب حين فصّل، فهو واسع الحيلة، وحرّ غير ملزمٍ في الاقامة في البلد الذي يتعرض فيه للأذى، ففي التفصيل وتطوير الفكرة إجادةٌ وحسن تصرف لا يخفى على القارئ.

وأخر ما نذكره في هذا المبحث استعمال الجرجاني للفظ (احتذى) مع قلب المعنى، أي: إنّ الشاعر يعمد إلى معنى اعجبه في بيت شاعر آخر وبدلاً من تقليد ذلك المعنى يعمد إلى قلبه، فكأنّه يعمد إلى معنى ما بدلالة ضدّه. كما فعل المتنبي في بيت ابن الرومي:

هي الأعيُن النُجلُ التي كنت تشتكي ... مواقعَها في القلب والرأسُ أسوَدُ

فما لك تأسى الآن لما رأيتَها ... وقد جعلَتْ ترمي سواك وتعمِدُ

"فاحتذى عليه أبو الطيب وقلب معناه" (الجرجاني: ١٩٥١م، ٤٠٩) حين فقال:

منًى كنّ لي أنّ البياض خِضابٌ ... فيَخفى بتبييض القُرون شبابُ

فكيف أذمّ اليوم ما كنت أشتهي ... وأدعو بما أشكوه حين أُجابُ

المبحث الثاني: مصطلح الاحتذاء في الدراسات النقدية الحديثة

تعدّ الدراسات النقدية اليوم نموذجًا جديدًا في تراثنا النقدي الحديث. فهي تنجذب نحو القديم وتتأثر به عند بعضهم، وتتجه نحو الحداثة والمعاصرة عند بعضهم الآخر. وهي في المجموعة الأولى تنكفأ على نفسها، ولا تلبي حاجة الفن، بل وترى في الأدب " وعظاً تقريرياً مباشراً أو يضخّم وظيفته في خدمة المجتمع وحلّ قضاياه على حساب أُسسه الفنيّة والإبداعيّة.(هنداوي: ١٩٧١م، ١٤) وفي الثانية تضيّعُ الهوية وتتماهى مع تزاحم المصطلحات النقدية الوافدة وكثرتها واختلافها؛ فتسير على غير هدىً تتجاذبها كثرة تلك الاتجاهات ونعدد مشاربها الفكريّة، وأدواتها التعبيريّة، تبعاً لبيئاتها المتعددة والمختلفة. فهما بين إفراط التمسك بالتراث والتفريط في نبذه وتحين الفرصة للثورة عليه، أو النيل منه. وقلّما تجد طرفًا ثالثًا يعتزّ بهويته النقدية؛ فهي ما تزال تخدم رسالة النقد الاصلاحيّة للوصول بذوق المتلقي إلى مرتبة الكمال. ولا ترتضى أن تسوّقَ بعض صور الأدب المبتذل الرخيص من قبيل" أدب الفراش" بحجة الفن للفن. لكنّها تستند في الوقت ذاته إلى أدوات المناهج النقديّة الحديثة، وطرق معالجتها للنصوص الأدبية.

الفرق الوظيفي بين النقد وعلم البلاغة:

أهم العلوم وأكثرها ارتباطاً بالنقد هو علم البلاغة، فها يتشاركان الكثير من المصطلحات التي تجدها في كتب البلاغة والنقد على السواء. وإذا كانت البلاغة مرتبطة بالنص الإبداعي؛ لأنها تكون مع الأديب إثناء كتابة النص، وكذلك الحال مع كثيرٍ من عناصر اللغة الأخرى. فإنّ المبدع أسيرُ تلك القواعد الثابتة لتلك العناصر، التي تحولت في بعض وجوهها إلى قوالب جافة جامدة غير قابلة للتغيير، أو التجديد رغم مرور أكثر من ألف عام على تأسيسها. أمّا النقد فأكثر حيوية ومرونة من كلّ تلك العناصر، وأكثر قدرة على التجديد؛ ليلبي كلّ تلك الحاجات الملحّة التي تنتج هذا النص الإبداعي أو ذاك، لذا فاقت قدرة

الناقد قدرة النحوي والبلاغي وغيرهما على استيعاب التقدم الثقافي والحضاري للبيئة والمجتمع الذين ينتجان هذا النص الإبداعي.

وهنا تجدر الاشارة إلى وجه آخر من أوجه النزاع بين القديم والحديث، فالاسلوبيّة وهي الوجه الحديث للبلاغة العربية حيث اعتمد عليه بعض النقاد في كلّ شيء تماهياً مع بعض آراء القدماء كالجاحظ الذي أسقط المعاني، ولم يجعل لها فضلًا، معولاً على الألفاظ فقط، في قوله: " إن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي؛ وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وصحة الطبع وجودة السبك" (الحيوان :ط الحلبي، ۳/ ۱۳۰) وانشرت هذه الدعوى انتشار النار في الهشيم؛ فكانت سبباً في عدم اهتمام الشعراء بالمعاني وتوليدها؛ لذا انصب عملهم على البحث في المعاني القديمة فنشأت ظاهرة السرقات في الشعر. حتى قصر بعضهم التفاضل في المعنى فقط، قائلاً: " إنما يتفاضل الناس في الألفاظ ورصفها وتأليفها ونظمها". (الصناعتين: ط عيسى الحلبي، ۱۳۰)، وزاد ابن خلدون الامر ليشمل النثر أيضًا، فقال: "إن صناعة الكلام نظمًا ونثرًا؛ إنما هي في الألفاظ لا في المعاني". (المقدمة: ۲۰۰٤، ج۱/ ٤۲٥) .

وزاد هؤلاء تعصبًا تطور المناهج النقدية الغربية ومنها البنيويّة التي راحت تبحث عن العلاقات التي تربط عناصر النص داخل النص فقط، معتمدة على تحليل ألفاظه وجمله وتراكيبه، أي دراسة النص فقط. فالنص بنظرها مجموعة من العلاقات اللغوية.

مفهوم السرقات في ضوء الدراسات النقدية الحديثة:

إذا كانت مشكلة السرقات في كتب الاقدمين مستعصية على الحل من جهة تحديد موضوعها وبالتالي وضع المصطلحات الخاصة بها، وإزالة الغموض الي اكتنف هذه العمليّة خلال مسيرتها، فهذا لا يسوغ لنا البقاء في الدوامة نفسها، بل لا بدّ من البحث عن آليات جديدة تخرجنا من هذا المأزق، وتحل مشكلة النص الأدبي من غير أن تفرط في أصالته. فليس من المعقول أن يبقى أدبنا ضمن دائرة الشك دائمًا، حتى بدا الأمر أننا جزمنا بعدم قدرة أدباءنا على الخلق والتجديد في المعاني والمضامين والاساليب .. بل يجب أن نخرج هذا الأدب من الدوران في هذه الحلقة المفرغة من معاني الأقدمين واساليبهم في التعبير؛ لأن الاصرار على ذلك يُفقِد الأدب العربي القديم قيمته مقارنة بالآداب العالمية الأخرى، فهو بعبارة أشد إيلاماً إلى اليوم غير قادر على الحياة لأنه لا يلبي حاجاتها. فليست غاية النقد تحصيل سرقة الشاعر. وإذا كان القدماء قد بالغوا في باب السرقات الذي فتحوه ولم يحسنوا إقفاله ولا تغيير المناظر ورائه(ضيف: ط دار المعارف، ۲۹٥). على الناقد اليوم أن يقوم بهذا الدور على أكمل وجه. فحتى أكثر النقاد الأقدمين ملاحقة للشعراء ورميهم بالسرقة، ممن شككوا في المعاني التي جاء بها شعراء عصرهم بحجة أنّها مطروقة ومستنفدة، وجدوا من يقف بوجههم ويردّ حجتهم ممن دافع عن النص الأدبي لفظاً ومعنى؛ لأنّ السرقة عنده: " داء قديم وعيب عتيق، وما زال الشاعر يستعين بخاطر الآخر ويستمد من قريحته، ويعتمد على معناه ولفظه... ومتى أنصفت علمت أن أهل عصرنا ثم العصر الذي بعدنا أقرب فيه إلى المعذرة وأبعد من المذمة.(الجرجاني: ۱۹۹۱، ۲۱٤).

ونجد أن الجرجاني فتح الباب أمام النقاد للخروج من تبعة الالتزام بالفظ فقط أو المعنى فقط. وحرر النقاد من تتبع تلك الجزئيات التي أضعفت من كان قبلهم، وشغلتهم عن ملاحظة الاسس الفنيّة المهمة في عملية التشخيص الفني، وذلك حين عالج مصطلح (الاحتذاء) بذكاء كبير أبعده عن دائرة السرقات. وهو ما دعت إليه الحركة النقدية الغربية، فما كان عندنا سرقة ممدوحة فهو احتذاء عندهم بمعناه الفني.

الاحتذاء تناص توارد محاكاة:

التناص من المفاهيم النقديّة الحديثة في نقدنا الأدبي، ظهر متأثرًا بالدراسات النقديّة الغربيّة قبل نصف قرن من الآن. ويقصد به وجود تشابهٍ بين نصٍ وآخر.. وقد أرجعه بعضهم إلى مفهوم السرقات الشعريّة في النقد العربي القديم، على الرغم من اختلافهما في طرقة معالجة النصوص، فلكلٍ منهما آليات خاصة اقتضتها ضرورة العصر الذي نشأ فيه. وربّما كان هذا التشابه بين النصين مباشرًا أو غير مباشر، فكلاهما يستبعدان وجود نص نقي. رغم ذلك اجتهد نقادنا المحدثون للبحث في ظاهرة التناص فأطلقوا عليها تسميات عدّة تشير في معظمها إلى (التداخل النصي) في عمليّة لاستحضار النصوص السابقة؛ لأنّهم شعروا بمدى التشابه الكبير بين هذه النظريّة الغربيّة وبين ما تحدث فيه بعض نقادنا الأوائل كالجرجاني في كتابه الوساطة..

تبنى بعض النقاد هذه الفكرة ودافع عنها؛ لأنّ كل تداخل للنصوص الأدبية من قبيل التناص أو التضمين أو (السرق) حتى، مشروعة ما لم تكن نسخاً أو انتحالاً. بل النسخ والانتحال ليسا من السرقة المذمومة إذا قالها غير واحدٍ، وما لم يثبت أن السارق كان على علمٍ بأنّه قد سُبِق إلى قول ما يقول، وإلاّ عدّ ذلك نوعاً من المواردة. (العاني: ۱۹۹۹م، ٦٥). وهذا المعنى أشار إليه الجرجاني حين قدّم لنا منهجه في تناول كلام العرب، وما يجوز تليده وما لا يجوز... " ولستَ تعدّ من جهابذة الكلام، ونُقّاد الشعر... وتفرق بين المشترك الذي لا يجوز ادّعاء السّرَق فيه، والمبتذل الذي ليس أحدٌ أولى به، وبين المختصّ الذي حازه المبتدئ فملكه، وأحياه السابق فاقتطعه، فصار المعتدي مُختلساً سارقاً، والمشارِك له محتذياً تابعاً" (الجرجاني: ۱۹۹۱، ۱۸۳). ويبدو الناقد الكبير محمد مندور قد نظر إلى قول الجرجاني وأُعجِب به فراح يفصل المعاني إلى عام يشترك فيه الجمع فلا سرقة فيه، ومعنى خاص ولكنّه صار كالعام فلا سرقة فيه أيضاً، وكذلك المعنى المشترك لكثرة شيوعه، ولا سرقة في المعاني المباحة المتداولة... (مندور: ...). ويرى الدكتور احسان عباس أنّ المحاكاة قوام الشعر، ليس ذلك وحسب بل يمكن تقسيم الشعراء على وفق قدرتهم على المحاكاة: فطبقة تسعفهم حيلتهم وطبيعتهم المهيأة للمحاكاة والتمثيل، وطبقة يعرفون الصناعة حق المعرفة فجودوا المحاكاة، وطبقة ثالثة تقلد هاتين الطبقتين المتقدمتىن، وتحتذي حذوهما في المحاكاة. (عباس: ۱۹۸۳م، ۲۲۲) . ثمّ إنّه يشيد بالجرجاني الذي آمن بالتوارد؛ ولم يُجِز الحكم على شاعر بالسرقة إذا كان هذا الشاعر ممن لم يطلع على شعر ذلك المسروق..(عباس : ۱۹۸۳م، ۳۲٥). وفي الختام فإن التناص: قراءة للنصوص السابقة، وإعادة كتابتها بنحو ما بحيث يتضمن النص الجديد زيادة في المعنى على النص الذي تداخل معه أو أخذ منه.

وهو قريب مما أراده الجرجاني بقوله: "ولا يغرّنّك قول الناس: قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأدّاه على وجه. فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدّى الغرض" (الجرجاني: ۲۰۰۱م، ۱۷۲).

الخاتمة:

طوّر الجرجاني مصطلح السرقات عمّا كان متداولاً قبله عند الجاحظ والآمدي على سبيل المثال.

أثر بمن خلفه من العلماء كعبد القاهر الجرجاني الذي كان يعتزّ كثيرًا بآراء القاضي الجرجاني، ويشيد بها.

وقف القاضي الجرجاني على انواع السرقات المحتملة، واعطى لكل نوع مصطلحه الخاص به، مفصلاً الفروق الدقيقة بين أنواع هذه المصطلحات.

أغلب الانواع التي ذكرها لم يرَ فيها حرج اذا استعملها الشاعر، فهي ليست من السرقة. فيكون بذلك قد مهد الطريق لإلغاء مصطلح السرقات نفسه من كتب النقد الأدبي الحديث، أو على الأقل اغلق باباً مفتوحًا على احتمالات غير محددة ولا معروفة.

مهد الجرجاني الطريق لظهور مصطلحات جديدة، أو قبولها, بما أوده في كتابه من إشارات مضيئة نحو هذا التقدم تطور المصطلح النقدي.

قائمة المصادر:

– أسرار البلاغة: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد ، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ)،تح: د– عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،٢٠٠١م، (د. ط).

– أضواء على تراثنا النقدي: عبد الحميد هنداوي، دار الهاني للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٧١م.

– البديع في البديع: أبو العباس، عبد الله بن محمد المعتز بالله ابن المتوكل ابن المعتصم ابن الرشيد العباسي (المتوفى: ٢٩٦هـ)دار الجيل،ط١٤١٠،١هـ – ١٩٩٠م. دمشق ،ط١،

– البديع في نقد الشعر: أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ(المتوفى: ٥٨٤هـ)،تح: عبد علي مهنا ،دار الكتب العلمية ، بيروت ،ط١، ١٩٨٧م.

– تاريخ النقد الادبي عند العرب: احسان عباس، دار الثقافة، بيروت – لبنان، ط٤، ١٩٨٣م.

– التعريب والمصطلح :دراسة أعدت بمناسبة انعقاد (ندوة التعاون العربي في مجال المصطلحات علماً وتطبيقاً)في تونس ،١٩٨٥م.

– الحيوان: عمرو بن بحر بالجاحظ (٢٥٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، ط٢، لبنان – بيروت،١٤٢٤هـ.

– دلائل الاعجاز: عبد القاهر الجرجاني(٤٧١هـ)، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب بيروت لبنان، ط ١ ، ٢٠٠١م.

– ديوان أبي تمام، شرح الصولي: تح: خلف رشيد نعمان ،الكويت ،دار الرشيد للنشر.١٩٨٢م، (د. ط).

– الرسالة الموضحة في سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره :للحاتمي ،تح: محمد يوسف النجم ، دار صادر بيروت، ١٩٦٥م، (د. ط).

– طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي(٢٣٢هـ)، تح: محمود محمد شاكر، الناشر: دار المدني – جدة– المملكة العربية السعودية، (د.ت).

– العمدة في محاسن الشعر وآدابه: أبو على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (المتوفى: ٤٦٣ هـ)شرح وضبط : عفيف نايف حاطوم، دار صادر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦م.

– عيار الشعر: ابن طباطبا العلوي :دار الكتب العلمية ، بيروت ،ط ١، ١٩٨٢م.

– فحولة الشعراء: عبد الملك بن قريب الاصمعي(٢١٦هـ)، تح: المستشرق ش. تورّي، الناشر: دار الكتاب الجديد، ط٢، بيروت – لبنان، ١٩٨٠م.

– القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقسُوسي ، ، بيروت – لبنان،ط٨، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م.

– قراءات في الادب والنقد: شجاع مسلم العاني، اتحاد الكتاب العرب للنشر،بغداد، ط١، ١٩٩٩م.

– كتاب الصناعتين : أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري تح: علي محمد البجاوي ،– بيروت.(د.ت) عام النشر: ١٤١٩ هـ.

– لسان العرب: جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر – بيروت،ط٣، ١٤١٤ هـ.

– مشكلة السرقات في النقد العربي(دراسة تحليلية مقارنة) : محمد مصطفى هدارة، مطبعة لجنة البيان العربي، مكتبة الانجلو المصرية، ط١، مصر ١٩٥٨م.

– المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، تح:كامل محمد عويصة ، بيروت – لبنان،ط١ ، ١٩٩٨م.

– المصطلح النقدي وتراث الأدب العربي: محمد عزام، دار الشرق العربي، بيروت – لبنان.(د.ت).

– معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي(٦٢٦هـ)، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م.

– معجم البلدان: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (٦٢٦هـ)، الناشر: دار صادر، ط٢، بيروت ١٩٩٥ م.

– مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمان بن خلدون، تح: عبد الله الدرويش، دار يعرب، ط١، ٢٠٠٤م.

– الفن ومذاهبه في النثر العربي: شوقي ضيف، دار المعارف، ط١٣ (د.ت).

علم الكلام الجديد وتجديد الخطاب الدّيني
دراسة في المنهج (علم الدَّلالة أنموذجا)

د. نجاح لعور و د. سهير لعور،
قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، جامعة عباس لغرور خنشلة، الجزائر

الملخص

تستخدم الأبحاث الدينيّة و الدراسات القرآنيّة الحديثة مناهج متنوعة وعديدة ، ومن بين أهم هذه المناهج، منهج قديم حديث حظي باهتمام كبير في القرن الأخير ، وهو علم الدَّلالة(Semantics) . ولأن علم الكلام الجديد دعوة جديدة للتأسيس لعلم بديل يختلف في منهجه و منطلقاته مع علم الكلام التراثي القديم، سعى الكثير من فلاسفة الدّين و علماء الكلام وبعض ممن لهم اهتمام بالحقل المعرفي الدّيني إلى وضع أسس و مناهج جديدة يتأسس عليها علم الكلام الجديد من أجل رؤية و قراءة جديدة للنصوص القرآنيّة ،كمنهج علم اللّغة الحديث بكل فروعه و منهجياته، سعيا منهم إلى دراسة المشكلات المفهوميّة القرآنيّة قصد الوصول إلى نتائج مثمرة. ويطمح هذا البحث للوصول إلى نتيجة أساسية من ناحيتين وهما: إبراز مدى أهمية علم الدلالة كمنهج غاية في الدقة والصرامة العلمية، وأيضا مدى قدرته على خدمة وإثراء معاني ودلالات النّصوص القرآنيّة. وعليه تهدف هذه الدراسة إلى معالجة إشكالية رئيسة و هي: الوقوف على أهم المناهج التي تم استغلالها و توظيفها في المجال الدّيني الكلامي الجديد لغرض تجديده وفقا لمتطلبات و اهتمامات المسلم المعاصر، وستتضمن الورقة المحاور التالية:
- أولا: الفروق المفاهيميّة بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد.
- ثانيا: الحاجة إلى تجديد علم الكلام، الدواعي والأسباب.
- ثالثا: إعادة اكتشاف الفهم اللّغوي و المعنوي للنّص القرآني (منهج السيمانطيقا نموذجا).
- رابعا: الخاتمة وأهم النتائج.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام الجديد، المنهج، علم الدّلالة، النّص القرآني.

مقدمة:

يقول الحديث النبوي الشريف «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» (أخرجه أبوداوود وغيره، وصحح إسناده جمع من الأئمة) ، معنى ذلك أن مفهوم التجديد في الدّين ليس وليد العصر الحديث أو المعاصر، أو وليد عصر معين وإنما لكل عصر من العصور مجددون لهذه الأمة الإسلامية، فئة يقوم الله عز وجل باصطفائها واختيارها , ليصححوا للناس مسار دينهم الذي زاغوا عنه، مثلما اصطفى أنبياءه ورسله للقيام بتبليغ الرسالات السماوية، ذلك أن زمن النبوة قد انتهى وانقضى مع آخر الأنبياء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا لغرض أداء دور رئيس، وهو المحافظة على نقاء الشريعة الإسلامية واستمراريتها وإعادة بناء وتوجيه العقول وفق أسس العقيدة الإسلامية الصحيحة ، ومهما اختلفت أشكال ووجهة هذا البناء والتعديل والتحوير والتحيين سواء أكانت وجهته إصلاحية، أو سياسية أو دينية، أو فكرية فكلها تصب في منحى واحد وهو التجديد.

والتجديد الذي يُقصد به هنا في هذا البحث هو التجديد الفكري والديني، في أحد فروع العلوم الدينيّة وهو علم الكلام ، الذي أخذ على عاتقه ومنذ القدم مهمة الدفاع عن الدّين الإسلامي، لذلك وفي هذا السياق يحاول هذا البحث الإجابة عن

التساؤلات التالية :ما المقصود بعلم الكلام الجديد ؟ و ما الفرق بينه وبين علم الكلام القديم ؟ و فيما تتمثل أهم المناهج التي اتخذها هذا العلم كآلية من آليات التجديد المنهجي الكلامي ؟

أ: الفروق المفاهيمية بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد

إنّ مجرد قراءة الاسمين، يوحي الأمر بوجود فروق بين العلمين، فالأوّل قديم والثاني جديد، أو قد يوحي بأن الثاني امتداد للأوّل، أو هي محاولة من علم الكلام الجديد لأن يجدد في بعض المواضيع والمناهج من داخل علم الكلام القديم دون المساس بقواعده وأسسه ومبادئه أي (الموضوع، المنهج، الهدف) ،لكن قد يبدو ذلك غير صحيح على الأقل من الناحية الشكلية، وسنبين ذلك من خلال استعراض المضمون المفهومي لكل علم من العلميّن كل على حدة.

۱ /مفهوم علم الكلام(القديم)

لاشك أن السبب الرئيس لوجود علم الكلام هو الصدام والصراع الذي أحدثه ذلك الفرق الكبير بين التصورات والإشكالات والاعتقادات عن (الله والوجود والكون والإنسان)، والذي تحمله كل ثقافة من الثقافات والدّيانات التي كانت موجودة في البيئة العربيّة، سواء قبل مجيء الإسلام أو بعده، وبين التصورات الموجودة في الديانة الإسلامية. ثم دخول أغلب من ينتمون لتلك الثقافات والدّيانات الأجنبية في الدّين الجديد (الإسلام)، رغم أنهم مازالوا يحملون الكثير من رواسب ديانتهم القديمة، هذا إلى جانب اختلاف الحلول والإجابات عن تلك المسائل الدينيّة التي طُرحت من قبل مختلف الديانات __رغم أن الكثير من العلماء يعتقدون بأن السبب الأساسي لوجود هذا العلم هو سبب سياسي محض وهو الخلاف حول الإمامة والخلافة بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم__

أدى ذلك إلى بروز طائفة من علماء المسلمين للدّفاع عن الدّين الإسلامي والرد على المبتدعة والمنحرفين ونُصرة العقيدة الإسلامية، والرد على خصومها ودحض شبهاتهم.

لذلك جاءت أغلب التعاريف التي وُضعت لعلم الكلام، تُجمع على أنه علم استُحدث بعد الفتنة الكبرى للدفاع عن العقيدة الإسلامية، وسنحاول أن نورد بعض التعاريف، لأن أغلّبها تقريبا يصُب في معنى واحد وهو الانتصار للعقيدة الدينية الإسلامية.

يعرفه **الفارابي** بقوله :« ملكة يقتدر بها الإنسان على نُصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ماخالفها بالأقاويل» (الفرابي، ۱۹۳۱، ص۱۳۱)، وعليه فعلم الكلام عند الفارابي علم يستطيع من خلاله عالم الكلام أن يثبت العقائد الإيمانية ويرد كل الشُبه والانحرافات ، و البدع عن هذه العقيدة.

كما يعرفه عضد الدّين الإيجي بأنّه « علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دّين محمد صلى الله عليه وسلم ، فإن الخصم ، وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام».

وهنا يكون عضد الدين أيضا متفق مع الفارابي في كون علم الكلام علم مستحدث لإقامة الحد لأولئك المبتدعة الضالين عن الطريق المستقيم بالحجة والبرهان، ونقطة انطلاقهم هو النَّص الدّيني.

ويعرفه ابن خلدون بقوله : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلة العقليّة والرَد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» وتتفق هذه التعريفات أيضا على أن موضوع علم الكلام هو الذَّات الإلهية،

صفاتها وأفعالها وعلاقتها بالكون والإنسان ، وقد ذهب نفر من العلماء و الباحثين إلى أن هناك شرطان أساسيان لابد من توافرهما لكي يكون البحث مندرجا تحت علم الكلام وهما: (عون، ۱۹۷٦، ص ۳۸)

- الشرط الأول: أن يبدأ الباحث عقيدته من كتاب الله وسنة رسوله بمعنى أن قضاياه تكون إيمانيّة مسلَّما بوجودها أولا من الدَّين.
- الشرط الثاني: أن يكون هدف الباحث وغايته الدفاع عن هذا الإيمان بالعقل، أي لابد له من أن يؤكد الشريعة بالعقل

وبدونهما لا يكون الموضوع المبحوث فيه بحثا كلاميا، فمُنطلق عالم الكلام النُّصوص القرآنيّة، من الشريعة لا من العقل وأحكامه، وغايته وغرضه الأوّل والأخير الدفاع عن العقيدة الإسلامية وترسيخ الشريعة في النفوس والعقول.

ويكون بذلك علم الكلام من أهم أدوات المساعدة على تعزيز وترسيخ ونشر الدعوة والعقيدة الإسلامية، ويهدف إلى إبلاغ حقائق الدَّين بلغة ومصطلحات العصر الذي يعيشه المتكلم .

لذلك أدخل الإمام الغزالي (۱۰۵۹، ۱۱۱۱) مادة المعقولات كمنهج دراسة للطلبة حتى يتمكنوا من تمثيل الدّين بأسلوب العصر، ذلك أن علم الكلام علم زماني مؤقت، فهو يشرح ويفسر حقائق الإسلام الدائمة بمصطلحات زمانية رائجة في عصر المدعو, لذلك تنتهي أهمية علم الكلام تلقائيا بنهاية العصر الذي وضع فيه (خان، ۲۰۱٦، ص٥٩) .

۲/ مفهوم علم الكلام الجديد وبداياته

يعتقد دعاة التجديد الدّينيّ أو الإصلاح الدّيني، أن تجديد علم الكلام ضرورة ملحة تتطلبها ظروف ، ومتغيرات الزمان والعصر، باعتباره من أدوات التي يُستعان بها في تبليغ حقائق الدّين بلغة ، و مفاهيم ،و مناهج العصر الذي يعيشه و ينتمي إليه المتكلم

ويُقصد بعملية تجديد الدّين تطهير الدّين الإلهي من شوائب الأفكار الدخيلة عليه على مر العصور والأزمان بسبب الإضافات البشرية عليه لأسباب وظروف ذلك العصر .

وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة لأن الغُبار الذي يتراكم على الدّين الإلهي ظل من نوع واحد على مر العصور، وهو الإضافة البشرية إلى المتن السماوي وتأتي هذه الإضافة في بداية الأمر، بسبب عوامل وقتية ولكنها بمضي الزمن تصبح شيئا مقدسا حتى تعتبر جزءا من الدّين الإلهي، ويؤمن بها الناس إيمانا بالوحي السماوي، ويصل بهم الأمر إلى اتّخاد أحبارهم ورهبانهم «أربابا من دون الله» حسب التعبير القرآني.(التوبة: ۳۱)

يمكن أن نعتبر البدايات الأولى الداعية لتجديد علم الكلام كانت بداية من القرن الثامن عشر أو القرن التاسع عشر، في سياق مايعرف آنذاك بحركات الإصلاح الديني كان أهم من يمثلها «محمد عبد الوهاب» وجمال الدين الأفغاني»، «محمد عبده» و «أحمد خان» عن طريق الدعوة لإصلاح حال البلاد والشباب وتذكيرهم بأصول دينهم والرجوع إليه، وتطهير الدّين من خرافات العادات والتقاليد الباليّة.

في القرن الثامن عشر الميلادي ظهرت الحركة الوهابية ويتزعمها محمد عبد الوهاب في نجد، وفي القرن التاسع عشر ظهرت الحركة السلفية في مصر على يد جمال الدين الأفغاني المتوفي في ۱۸۹۷ ومحمد عبده المتوفى سنة ۱۹۰٥، وفي الهند ظهرت مدرسة أحمد خان الذي ولد سنة ۱۸۱۷ وتزعمها من بعده محمد إقبال المتوفي سنة ۱۹۳۸، وفي برقة ظهرت الحركة السنوسية التي قام بها وتحمل في سبيل نشرها الجد الأكبر لملك ليبيا آنذاك . (خلف الله، ۱۹٥۳، ص۹۳)

كلّها حركات واتجاهات إسلامية معاصرة ظهرت في الشرقين الأوسط والأدنى، وفي القرنين الثامن والتاسع عشر، والتي تعتبر الأساس الفكري للحركات الإسلامية التي جاءت فيما بعد.

أو كما يسميها الفيلسوف المغربي «طه عبد الرحمن» « باليقظة الدينية» و «اليقظة العقدية» التي انتشرت في العالم الإسلامي وأحدثت تأثيرا كبيرا على العقول والنفوس إلّا أنها تفتقر إلى سند فكري ومنهجي محكم، ولابتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس، يمكن أن يترتب على ذلك نتائج وخيمة ، وهي تراجع اليقظة بأسرع مما استغرق ظهورها من الوقت (عبد الرحمن، ١٩٩٧، ص٩) . ولتتجنب هذه الصحوة الإسلامية الوقوع في نتائج انتكاسية وخيمة ، من غلوّ فكري و اختلاف مذهبي يؤدي في النهاية إلى الصراع و التطرف الديني و المذهبي ، ثم تراجع اليقظة أو الصحوة الدينية الإسلامية ، وجب توفر ما أسماه "طه عبد الرحمن" بالشروط التكامليَّة و التجديديَّة التي يستوجب توفرها في تيقُّظ هذه اليقظة الدينيّة والفكرية ، و يعتقد بأنه هناك من الشروط ما يدخل تحت مسمَّى التجربة ، و الآخر تحت مسمَّى التعقُّل. و يقصد الفيلسوف "طه عبد الرحمن " بشروط التجربة "الاتصاف بمكارم الأخلاق ، أو التخلّق" ، التي تُفضي إلى نبذ التفرقة و الأخذ بأسباب الألفة ، أمّا شروط التعقُّل ، فيقصد بها ، التأطير و التنظيم المؤسس و الممنهج وفق المناهج العقلية .

يعتبر شبلي النعماني (١٨٧٨-١٩١٤) من أوائل الداعين إلى تجديد الكلام في كتاب له يدعو فيه إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ودرء الشبهات التي تحوم حول الشريعة نشره في الهند عام ١٩٠٤ . (الرفاعي، ٢٠١٦، ص٤٥)

ثم تلاه محمد إقبال هذا الأخير الذي سعى إلى زحزحة علم الكلام القديم، وبناء فلسفة بديلة للدّين مستعينة بالإنتاجات المعرفية والمنهجية للآخر الغربي وبناء إطار منهجي للدراسات الدينية في الإسلام، تتحدد فيه أولويات البحث وبداياته ومنطلقاته وكيفية التعاطي مع العلوم الإنسانية الحديثة . (الرفاعي، ٢٠١٦، ص٤٦-٤٧)

ثم حاول بعده وحيد الدّين خان محاكاة ما بدأه محمد إقبال عندما ألف كتابه «الإسلام يتحدى» ، حيث شدد على ضرورة التحرر من علم الكلام القديم لأنه لايتناسب ومقتضيات العصر وتطورات العلم، فجاءت محاولته عبارة عن توفيق بين العلم والدّين . (الرفاعي، ٢٠١٦، ص٤٨).

ثم واصل المسيرة بعده وبعد محمد إقبال «فضل الرحمن» الخبير بالتراث والمتمكن أكاديميا وعلميا، واصل مسيرة إقبال في تحديث وتجديد التفكير الدّيني، واهتم بتطوير رؤى اجتهادية جريئة ومرجعيته في ذلك القرآن الكريم (الرفاعي، ٢٠١٦، ص٤٩)

إضافة إلى محاولات كثيرة في العالم العربي من قبل أمين الخولي (١٩٩٥-١٩٦٦) ، ومحمد عبد الله درّاز، وفهمي جدعان، أما في إيران فكان لبداية ظهور أفق جديد في التفكير الكلامي في آثار محمد حسين الطباطبائي ، وشروح تلميذَه مرتضى المطهري، حيث كتب هذا الأخير تصورات أوّلية لتحديث علم الكلام وترسيم حدود مفهوم علم الكلام الجديد، كما لا يمكن إنكار مجهودات واجتهادات محمد باقر الصدر في هذا الميدان المعرفي الكلامي، حين أصدر كتابا له بعنوان «فلسفتنا» في محاولة منه لتدوين علم كلام فلسفي بيّن فيه إثبات وجود الله ونقد آراء الفلاسفة التجريبيين وطرق الإفادة من المنطق الأرسطي في المحاجة والبرهان . (الرفاعي، ٢٠١٦، ص٥٢)

إذن نستنتج من كل ماسبق تقديمه من نبذة مختصرة عن بدايات ظهور علم الكلام الجديد، أن مفهوم علم الكلام الجديد هو محاولة من قبل العلماء لتجديد الدراسات الدينية وتجديد الخطاب الدّيني من خلال إعادة بعث علم كلام جديد لا يختلف مع علم الكلام القديم من حيث الموضوع ، وهو دحض ودرء الشبهات الواردة في أصول وفروع الدّين، ولكن وفقا لمستجدات العصر ووفقا لما أفرزه العلم من تقدم كبير على المستوى المعرفي والمنهجي، أي استخدام آليات ومنهجيات جديدة مستحدثة لقراءات دّينيّة جديدة .

ويعتقد عبد الجبار الرفاعي «بأنه ولحد هذه اللحظة مازال هناك نقاش بين المهتمين حول تحديد مفهوم تجديد علم الكلام، فقد ذهب البعض إلى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى دمج المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام، فيما ذهب غيرهم إلى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضم مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع التجديد في المسائل، والهدف، والمنهج، والموضوع واللّغة والمباني والهندسة المعرفية» . (الرفاعي، ٢٠١٦، ص٤٢–٤٣)

المفهوم من كل هذا أن الدعاة لعلم كلام جديد هي دعوة ضرورية وملحة للتأسيس لعلم إما يحتوي المواضيع الكلامية القديمة مع إعادة صياغتها وتحويرها بحيث تتناسب مع العصر، ووفقا لمنهجيات المعاصرة، وإما إعادة تجديد المنظومة الكلامية من الأساس، من حيث (الموضوع، والمنهج، والهدف، والغاية) مع الاحتفاظ بحق التحليل والنقد وطرح أسئلة تنبثق من تحديات وهموم المسلم المعاصر، كما كان للقدامى الحق في رفع أسئلة وتحديات والهموم المتداولة في ذلك العصر.

ورغم وجود بعض الاختلافات بين علم الكلام التقليدي وعلم الكلام الجديد في اللّغة التي يرى فيها البعض (كالدكتور عبد الجبار الرفاعي) أنها دخلت مرحلة الشيخوخة ومليئة بالألغاز والغموض ويجب استبدالها بلغة تستقي من مكاسب العلوم الحديثة ، وفي المنهج (المنهج الأرسطي) الذي إنهار بعد ظهور مناهج جديدة سيميائية وتفكيكية وبنيوية وهيرمونيطيقية...إلخ.

إلّا أن ذلك لا يمنع من وجود نقاط تلاقي بينهما ، وهي التداخل في بعض المواضيع والمسائل الدينية، أهمها: الدفاع عن العقيدة الإسلامية و دحض وتفنيد كل الشبهات التي تمس الشريعة الإسلامية . دون أن ننسى توضيح الفرق بين علم الكلام وفلسفة الدّين ، فرغم أن موضوع كل منهما واحد وهو الدّين إلّا أن علم الكلام يهتم بالدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد العقائد الأخرى المضادة.

بينما فلسفة الدّين هي التحليل العقلي لموضوعات الدّين دون إنحياز لدّين أو آخر، أو إدعاء الحقيقة المطلقة لدّين دون آخر، كما يختلفان من حيث الغاية فعلم الكلام غايته التصديق بالأحكام الشرعيّة، بينما غاية فلسفة الدّين ليست دفاعية وإنما غايتها اختبار الدّين اختبارا عقليا، وبموضوعية وحيادية تامة، ولا يُشترط في فيلسوف الدّين أن يكون متدينا أو ملتزما بعيدة معينة.

وبمعنى أوضح وأدق، عالم الكلام أو عالم اللاهوت يبدأ من نقطة بدءٍ يقينيّة تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقيدة فهو يسير على مبدأ «آمن ثم تعقل»، ويتخذ من فهمه للنّص الدّيني معيارا للتمييز بين الحق والباطل ،أي يعتمد على المنهج العقلي البرهاني . (علي، ٢٠١٩، ص٦٥)

بينما فلسفة الدّين ، فهي فرع من الفلسفات المضافة شأنها شأن الفلسفات المضافة أخرى كفلسفة العلم، وفلسفة الجمال، فلسفة السياسة، لكنها تهتم بالدراسات الدّينية والظواهر الدّينيّة مع تحليلها ووضعها على محك النقد والتمحيص العقلي و المنهجي .

ب– الحاجة إلى علم كلام جديد، الأسباب والدواعي:

يرى عبد الجبار الرفاعي بأنه من بين أهم دواعي و أسباب وجود علم كلام جديد على أنقاض الكلام القديم هو قصور هذا الأخير وعجزه عن الوفاء بالمتطلبات العقيدية لمسلم اليوم ، ذلك أن علم الكلام التقليدي كغيره من العلوم الإسلامية الأخرى أوجدته مجموعة من المكونات والعناصر انتهت بانتهاء عصره، أي أنه كان مجرد مرآة لحياة الاجتماع الإسلامي عصر آنذاك ارتسمت فيها الأسئلة والتحديات والهموم المتداولة في ذلك الاجتماع، وبالتالي لم تعد صالحة لمتطلبات الاجتماع الإنساني الإسلامي المعاصر.(الرفاعي، ٢٠١٦، ص٢٢).

فالفكر الكلامي القديم ، موضوعا و منهجا ، أفرزته مشكلات و مسائل دينية اقتضتها ظروف ذلك العصر، و انتهت بانتهائه ومقتضيات العصر الضرورية و المستجدة تقتضي وجوب إعداد مدرسة كلامية جديدة في ضوء ما استجد من مقتضيات و مسائل فكرية ودّينية جديدة .

والأسباب التي وضعها عبد الجبار الرفاعي كثيرة ومتشعبة، وسنأتي على ذكر بعضها فقط لعدم اتساع نطاق البحث، وأهمها:

۱– **هيمنة المنطق الأرسطي**: استند علماء الكلام التقليدي على المنطق الأرسطي وأشكاله كقوالب أساسية في الاستدلال على المقولات والمسائل والآراء الكلامية، فأدى بهم ذلك إلى الوقوع في الأخطاء، إضافة إلى أن هذا المنطق قد تجاوزه الزمن فيما بعد خاصة بعد ظهور المنطق المادي الذي يهتم بعلاقة الفكر مع الواقع عكس الأرسطي الذي يهتم بصحة الاستنتاجات العقلية الصورية فقط ، ثم ظهور المنطق الجدلي و المنطق الرمزي لسد ثغرات وعيوب المنطق الصوري .

۲– **النزعة التجريدية أو الفصام بين النظر والعمل** : تشبع المقولات الكلامية بالمنهج الأرسطي أدى إلى إغراق الفكر الكلامي في النزعة التجريدية الذهنية وبالتالي ابتعاده عن الواقع وتداعياته ومشكلاته المعاصرة.(الرفاعي، ۲۰۱٦، ص۲۲)

۳– **تفريغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي**: المبالغة في استخدام الأدوات المنطقية الأرسطية أدى إلى تعميق البعد النظري في العقيدة، وتفريغ التوحيد الذي هو أساس العقيدة الإسلامية من مضمونه العملي، والتعامل مع المعتقدات كمفاهيم ذهنية مجردة لاصلة لها بالواقع.

فلابد من فهم عملاني يتناسب مع تطورات الحياة و تغير البُنى الاجتماعية و الثقافية جنبا إلى جنب مع التنظيرات الدّينية ، بمعنى الاستعانة بالواقع في مقام فهم النَّص ووضع النظريات الدّينيّة ، لأنَّ الشريعة الإسلامية _حسب محمد عمارة _لم تعطنا دستورا مفصلا لكل زمان ومكان وإنما أوكل للأمة الإسلامية وضع الضوابط التفصيلية في قانوننا الإداري حسب حاجاتنا و أحوالنا ضمن الشريعة و قواعدها . (المبارك، ۲۰۰۱۷، ص١٤٨)

٤– **نسيان الإنسان في الكلام القديم**: استغرق علم الكلام القديم في البحث عن الله وصفاته وكل ما يتصل به وتناسى مكانة وقيمة الإنسان وحقوقه وحرياته ..إلخ

كل هذه النقائص والعيوب وما يعانيه المجتمع الإسلامي من تخلف وتقهقر، وضعف المنهجيات الفكرية والدينية القديمة، أدى إلى محاولة اقتراح وتطبيق منهجيات جديدة بما يتناسب مع المنهجيات المعاصرة ومسايرة متطلبات الزمان والمكان، والعصر، لأجل اكتشاف مواطن الخلل التي أدت إلى أزمات متتالية في حاضر وماضي الأمة الإسلامية، بل إن الحاجة لعلم كلام جديد في الوقت الراهن أصبحت ملحة وبشدة خاصة أمام مايوجه للدّين من اتهامات رهيبة كالتخلف والإرهاب وانتشار الإلحاد والمروق و البعد عن الدّين ، و الدعوة إلى إزالته من الوجود.

هذا إضافة إلى أن علم الكلام وعلم الفقه التقليديين لا يملكان الأداء اللازم في الواقع العملي، بحيث أصبح من غير المقدور طرح كل القضايا والبحوث في هذين الإطارين.(محمدي، ۲۰۱۰، ص۹)

أدى ذلك إلى وضع استراتيجية منهجية ينطلق منها الباحث في الحقل الدّيني تعينه على وضع أفكاره المجددة وفق مبادئ وأسس يلتزم بها، من بينها: (محمدي، ۲۰۱۰، ص۱۱–۱۲)

- الرجوع إلى الدراسات والكتب التراثيّة أو ماكُتب في مجال علم الكلام والفقه وأصوله، ومعرفة كيفية تطورها، وإجراء مقارنة بينها قصد استخراج سلبياتها وإيجابياتها.
- إخضاع المقول المقدس(الدّين) للدراسة النقدية الممحصة، مثله مثل أي ظاهرة فكرية أخرى كالحب والإرادة والشعور...إلخ مع توظيفه في مجالات دنيوية أخرى كالفنّ والسياسة، أي إضفاء صبغة أرضية على الدراسات الدّينيّة.

- التزام الحياد المطلق في الدراسات الدّينيّة ، بمعنى الانطلاق من نقطة رئيسة و هي ، لا يوجد دّين يمتلك الحقيقة المطلقة ودّين آخر باطل، حتى يستطيع الباحث اكتشاف مواطن التشابه والتداخل بين الأديان المختلفة أو مايُعرف بمقارنة الأدّيان.
- التحلي بروح التفاهم والحوار وتقبل النقد كلّها عوامل تساعد في عملية إثراء ونضج الأفكار والبحث العلمي في المجال والحقل الديني، والابتعاد عن الصراعات الأيديولوجية، بمعنى أن يضع الباحث حاجزا بين شخصيته العلمية الأكاديمية واعتقاداته الإيمانيّة الراسخة، والالتزام التام بالموضوعية العلميّة والابتعاد عن الذاتية والأحكام المسبقة.

ج– إعادة اكتشاف الفهم اللّغوي و المعنوي للنّص القرآني (السيمانطيقا نموذجا) :

إنّ النّصوص القرآنيّة توليدية تحمل من المعاني و الدَّلالات الشيء الكثير ، و لأنها نّصوص إلهية مقدسة ، ولأنّ استخدام الله للّغة لا يمكن أن يكون كاستخدام البشر لها ، جاءت التفسيرات القرآنيّة القديمة و الحديثة غنية بالدّلالات المختلفة لما لها من قدرة على توليد المعاني ، لأن المعنى المطلق الكامل الثابت لا يمكن للعقل الإنساني بلوغه ، لذلك كان ومازال القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان ، أي أن النّص القرآني قادر على إنتاج معنى من المعاني المختلفة في كل عصر و كل وقت ، فاللّغة تتطور ، وكذلك دلالة المعاني اللغوية بدورها تتطور و تتبدل ، فقد تزول مفردات و تأتي مكانها أخرى ، لحاجة الإنسان لمفردات و ألفاظ جديدة لمعاني ودلالات مستجدة .

و كما هو معلوم أنّ الدافع الأوّل الذي جعل من العلماء العرب القدامى سواء أكانوا فقهاء، علماء اللّغة، علماء أصول الفقه، التفسير، المنطق...إلخ الاشتغال على الجانب الدّلالي (نصا، لفظا، جملة...) هو محاولة فهم وتفسير النّص القرآني العظيم، العميق في معانيه والدقيق في ألفاظه ومصطلحاته، على أساس أن علم الدَّلالة أو الدَّلالة (السيمانطيقا) من أهم وأرقى الدراسات اللّغوية العربيّة، وذلك لغرض استنباط الأحكام من النّصوص القرآنيّة ولا يتم ذلك إلّا بالتفقه في الجانب اللّغوي للّغة العربيّة و التفقه في الشريعة.

فقد التزم علماء القرآن عبر قرون بأصول ثابتة في تفسير القرآن (المأثور أو الرأي) وهي «يُطلب تفسير القرآن أول ما يُطلب من القرآن نفسه» ، فإن لم تظفر بتفسير القرآن من القرآن ، فمن السنة النبوية الصالحة للحجيّة (أعني الثابتة بطريق صحيح أو حسن) ، فإن أعيانا البيان من السنة، تطلبناه في أقوال الصحابة، فإن ظفرنا من قولهم بماله حكم المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم «بأن كان قول أحدهم فيما لامجال للرأي فيه، (ولم يكن قائله معروفا بالأخذ عن بني إسرائيل) وجب أن نأخذ بهذا القول أخذنا بالحديث المرفوع بلا أدنى فرق» . (أبو عاصي، ۲۰۰۱۵، ص۳۰)

ومع بروز الثورة المنهجية، وتطور الفكر اللّغوي العربي والعالمي، لاسيما تلك التي تستأنس بالدرس اللّساني، وماحققه من نتائج في تحليل اللّغة ودراستها، أدى ذلك إلى محاولات جادّة من قبل المشتغلين في الحقل المعرفي الدّيني ومن بينهم علماء الكلام إلى توظيف هذه المناهج لخدمة النّص القرآني، وتجاوز المفهوم الجامد والأحادي للنّص القرآني، فكان من بين هذه المناهج التي أُريد لها أن تكون خادمة الدّين القيّم ونصوصه ، منهج السيمانطيقا أو علم الدَّلالة الذي لم يصبح علما قائما بذاته إلا في الدراسات الحديثة والمعاصرة والذي يتأسس في قراءته للنّص الدّيني، على نظرية دَّلالية هامة عُرفت وشاعت في أصول الفقه بنظرية الدَّلالة التصديقية في قُبال نظرية الدَّلالة الصورية.

والمعنى في ضوء الدَّلالة التصديقية يظل منوطا بقصد المتكلم، فيما يسعى المتلقي إلى تَصَيُد ذلك القصد، وحين تتجرد العبارة عن قصد المتكلم، تكون جوفاء دون مضمون ولا تقبل الصدق أو الكذب . (قراملكي، ۲۰۰٤، ص۲٤۷)

ويتمأسس الاتجاه السيمانطيقي على قاعدة رئيسة وهي: تأثر المتلقي والالتزام بالحياد في تلقي الخطاب، ومحاولة تحديد قصد المتكلم بعيدا عن تأثيرات عقلية المتلقي. (قراملكي، ٢٠٠٤، ٢٤٩)

وقبل البدء في شرح تفاصيل هذا المنهج ومدى مشروعيته في تفسير النّص المقدس لابد أن نتعرف على مفهوم الدَّلالة في السياقين العربي والغربي بإيجاز:

١- مفهوم الدَّلالة في القاموس العربي:

جاء مفهوم الدَّلالة في قاموس ابن منظور ما نصه: «دلَّ فلان إذ هدى، ودلَّ إذا افتخر، دلَّ يدلُّ إذا هدى ودلَّ يدِلُّ إذا منَّ بعطائه، دَلَّه على الطريق يدُلَّه دلالة ودِلالة ودُلولةً» (ابن منظور، ص٢٤٨-٢٤٩)

أي الدَّلالة كلمة أصلها الهدي والمنْ والإرشاد للطريق الصحيح، وطلب الدليل.

وعرفها الشريف الجرجاني اصطلاحا بقوله: «هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر, والشيء الأول هو الدّال، والثاني هو المدلول».(الجرجاني، ١٨٤٥، ص٢١٥)

بمعنى أن الدَّلالة أو العلامة اللّغوية تنقسم إلى قسمين دال ومدلول، فالدال هو الصورة السمعية التي تعني شيئا ما وتدل عليه، أما المدلول فهو التصور الذهني للشيء المعني.

و الجملة العربية ذات نوعين من الدَّلالة : (السامرائي، ٢٠٠٠، ص١٣)

الأولى : أن تكون ذات دَّلالة قطعية تدل على معنى واحد لا تحتمل غيره مثل قوله تعالى : "الله ربَّكم و ربَّ آبائكم الأوَّلين " (الصافات: ١٢٦) ، أو أن نقول لا إله إلّا الله ، فهي لا تحتمل إلّا معنى واحد لا ثاني له ، و هو وجود إله واحد فقط لا شريك له و لا تحتمل تفسير آخر .

و الثانية : تحتمل أكثر من معنى لأسباب و منها ، الاشتراك اللفظي ، والاشترك في الأدوات ، و الاشتراك في دلالة الصيغة ..إلخ فالاشتراك اللّفظي يقصد به اشتراك لفظي في معنى المفردة ، فقد يكون للكلمة أكثر من معنى و ليس في العبارة ما ينص على أحدها ، فتكون دلالة الجملة احتمالية مثل قوله تعالى : "لما خلقت بيديّ" (ص :٧٥) ، قسم فسرها على أنها تحمل معنى القدرة وأن التثنية للتأكيد ، و قسم فسر اليد على أنها ثابتة لله على المعنى اللائق به سبحانه وهي صفة من صفاته و ليست بمعنى القدرة أو النعمة .

وبالنسبة للاشترك في دَّلالة الصيغة ، فقد ترد صيغة في عبارة تحتمل أكثر من معنى فتكون دّلالة الجملة غير محددة بل تحتمل أكثر من معنى ، من مثل قوله تعالى : "إنني براء مما تعبدون "(الزخرف: ٢٦) ، فكلمة "براء " تحتمل المصدر على المبالغة فيكون من من الأخبار بالمصدر عن الذات كقوله تعالى : "إنّه عمل غير صالح "(هود: ٤٦).

٢- مفهوم علم الدّلالة في السياق الغربي:

علم الدّلالة (Semantics) هو أحدث فروع اللسانيات الحديثة، ويُعنى بدراسة معاني الألفاظ والجمل دراسة وصفية موضوعيّة، وقد ظهر الاهتمام بالدراسات الدلالية في أوروبا الغربية بادئ ذي بدء في المحاضرات التي كان يلقيها ريسيغ (C.Reisig) في هال (halle) حوالي ١٨٢٥م ، وكان ذلك في حديثه عن الفيلولوجيا اللاتينية. أما أوّل من استعمل مصطلح علم الدلالة (Sémantique) ، فهو اللساني الفرنسي بريال(Michel Bréal) ،وذلك في مقاله الصادر عام ١٨٨٣، ثم مالبث أن فصّل القول في مسائل المعنى في كتابه الموسوم بـ «محاولة في علم الدلالة Essai de Sémantique» ، وذلك سنة ١٨٩٧ عرفها بقوله «إنه يبحث في القوانين التي تتحكم في تغيرات المعنى، ونشأة التعبيرات الاصطلاحية وموتها» .

لم يُحرز هذا العلم تطورا ملحوظا إلاّ في الستينيات، بعد رواج القواعد التوليدية التحويلية، وعلم النفس اللّغوي، وفرضية سابير وورف (Sapir-Whorf Hypothesis)، ونظرية الاتصال، ونظرية تحليل المكونات(Componential Analysis) (مومن،٢٣٩،٢٠١٥)

وعليه فالمستوى الدّلالي هو أحد الدراسات اللسانيّة، الذي لايقف على دراسة اللّغة من الناحية المعجمية، والصوتية والنحوية فقط بل يعُنى بدراسة المعنى اللّغوي، ذلك أن المعنى هو الأداة الرئيسة في عملية التواصل وتبليغ اللّغة وتوظيف الكلام، وكلها مرتبطة بالدلالة لايمكن أن تخرج عن إطارها. وحتى يُحقق هذا العلم ما يصبو إليه كل علم من تحقيق اليقين المطلق أو مقاربة الحقيقة المطلقة، فلابد من المرور بأربع مراحل حسب ليتش (leech) وهي: (مومن، ٢٠١٥، ٢٤٠-٢٤١)

١- صياغة نظريات واضحة ودقيقة.

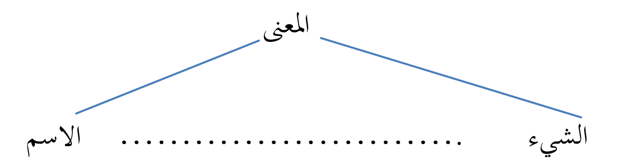
٢- تحري الموضوعية في البحث والتحقيق.

٣- البساطة في تفسير الظواهر.

٤- شمولية الوصف.

إضافة إلى مناهج يجب أن ينطلق منها المهتم بهذا العلم وهي ثلاثة مناهج: (مومن، ٢٠١٥، ٢٤١-٢٤٣)

- ١- **المنهج التحليلي**: أو مايُعرف بالمثلث القاعدي وقد جاء به كل من «أوغدن» و «ريتشر دز» في كتابهما «معنى المعنى» وقسماه إلى ثلاثة مكونات: «الرمز، الفكر ،المرجع» أو «الاسم، المعنى، الشيء» ويمكن توضيحه بالشكل التالي:



الخط المتقطع يوحي بعدم وجود أية علاقة بين الاسم والشيء، ولايربط بينهما إلّا المعنى

- ٢- **المنهج العملي أو السياقي** : أي دراسة المعنى في إطار الموقف والاستعمال والسياق، حتى يتم إخضاع المعنى للملاحظة العلمية وقد طورها كل من بريدجمن Bridgman في و.م.أ ، وفيتغشتاين واللساني البريطاني فيرث j.F.Firth ، وللتوضيح أكثر يقول بريدجمن في كتابه (منطق الفيزياء الحديثة) «أن المعنى الحقيقي للكلمة يكمن في الوقوف على مايفعله الإنسان بها، وليس فيما يقوله عنها»
- ٣- **المنهج العقلاني**: يمثله في اللسانيات الأمريكي نعوم تشومسكي حيث يعتقد بأن الوظيفة الأساسية للغة تكمن في نقل الأفكار وتسهيل عملية التواصل، واعتمد على الاستبطان منهجا، أي إمكانية استنباط المعطيات اللّغوية مباشرة عن طريق الحدس.

يستخدم الباحثون في علم الكلام الجديد مناهج عديدة، على عكس علم الكلام التقليدي، الذي كان يستند على الأغلب إلى منهج واحد مطلق هو المنطق الاستنتاجي الذي أثبتت المناهج العلمية المتطورة القائمة على الملاحظة الحسية والتجربة فشله وضعفه فيما بعد ، خاصة بعد الثورة العلمية والمنهجية التي ظهرت فيما بعد وفرضت قوانينها على جميع العلوم.

والأبحاث الدّينيّة خاصة تتميز بتنوع المناهج، سواء على مستوى تعدد المسائل، فهنا يستلزم لمعالجة هذه المسائل أنواع مختلفة من المناهج، أو على مستوى المسألة الواحدة. حيث تتطلب هذه الأخيرة عدة مناهج أيضا. مثلا: مسألة الوحي والنبوة قد

بحثت من خلال اتجاهات متعددة، كلاميّة وفلسفية وعرفانيّة وفي اتجاهات علم التفسير وعلم الحديث، وتوضع لها مفاهيم وتصورات مختلفة ومتعددة. مما يؤدي إلى احتلاف القراءات والرؤى .(قراملكي، ٢٠١٥، ص٢٣٧)

يجري اليوم دراسة التجربة والموضوعات الدّينيّة في حقول معرفية متعددة (بيتَخصصية، مثل: علم نفس الدّين، وفلسفة الدّين واللاهوت المعاصر، وتاريخ الديانات) (قراملكي، ٢٠١٥، ص٣٧٣)

مما يطرح تساؤلات عديدة حول أيُ المناهج هي مناسبة للدراسات الدّينيّة؟

يرى أحد قراملكي أن الأبحاث الدّينيّة تمتلك مناهج متنوعة للغاية، وذلك لسعة دائرة الموضوع ونطاق الإشكاليات وتعقيد المسائل، حيث يلاحظ بأن المفسرين يستخدمون منهج التفسير بالمأثور أو التفسير اللّغوي الأدبي، أو تحليل بنية النّص، بينما يستعين إيزو تسو في تحليل المناهج الدّينيّة في القرآن لعلم السيمانطيقا ومناهجه .

ويعتقد الكثير من الباحثين بأن منهج علم الدَّلالة أو السيمانطيقا لم يأخذ حظه بما يكفي من الاهتمام في الدّراسات الدّينيّة العربيّة المعاصرة بما فيها علم الكلام لأنّ «فهم هذا المنهج كان مبتسرا ومتسرعا، أدى إلى ندرة الدّراسات الدّلالية الجادّة والمتعمقة, وربما يمكن القول إنّ الفهم الناقص جعلنا نعجز عن تطوير علم الدَّلالة وممارسته والإفادة منه على نحو مثمر في استكشاف منجزات ثقافتنا وتحليلها وبنائها، والسبب في ذلك هو أن أغلب من قاموا بنقل هذا العلم، من الباحثين والمترجمين ركزوا على أدبياته النظرية البحتة التي يصعب فهمها واستيعابها دون تطبيق، أو تطبيقها بشكل سطحي زاد من صعوبتها» . (إيزوتسو، ٢٠٠٧، ص١١–١٢)

لذلك يصعب إيجاد دراسة علميّة رصينة قام بها باحث في علم دّلالة القرآن —حسب علمي وقراءتي المتواضعة– إلا ما يوجد في الدراسة القيّمة التي كتب عنها الياباني المتضلع في الدّراسات الإسلامية «توشيهيكو إيزو تسو» والتي أثنى عليها فضل الرحمن كثيرا على اعتبار أنها مقاربة جديدة لفهم الإسلام خاصة من قبل غير المسلمين وهي مقاربة العلم –لغوية لفهم القرآن أو (الرؤية القرآنيّة للعالم) لباحث آسيوي جاد .(إيزوتسو، ٢٠٠٧، ص ١٤)

وتعد إسهاما جديدا من أجل فهم أفضل لرسالة القرآن لعصره ولعصرنا، وإمكانية توظيف العلوم الحديثة الغربية وتكييفها بما يتلاءم مع الخصوصية الإسلامية ودون الإخلال بروح الدّين والنّص القرآني العظيم. باعتبار أن علم الدّلالة من العلوم والمناهج التي لاقت اهتماما كبيرا عند العلماء المسلمين في العصور الأولى للإسلام (صدر الإسلام وما بعده) وهو علم عربي إسلامي أصيل ، ولكنه عرف تطورا واهتماما وازدهارا أكثر في المجال التداولي الغربي.

تعد مقاربة إيزوتسو في علم دَّلالة القرآن تجربة معاصرة رائدة وجريئة، ويمكن أن تعتبر منهجا أساسيا يستطيع من خلالها الباحث الكلامي أن يستعين بعا وعليها في الدراسات الدّلالية الكلاميّة.

إن الصراعات المذهبية الكلامية سببها بالدرجة الأولى اختلافهم في معاني ودلالات الألفاظ وتأويلاتها المختلفة، فساد الخلاف والتفسيق والتكفير وغياب المبحث الدلالي أو إهماله في المجال الكلامي أدى ذلك إلى إشكالات كلامية كثيرة، ذلك أن:

«علم الكلام لايمكن أن يكون فلسفة أو دينا. وإذا كان المتكلم يأخذ مشروعية قوله من الوحي فإنه لامعنى للوحي إلا بتوسط قول معين، فدّلالة القول الصادر عن الله رهينة بقول ثاني أي بالقول المقول عن القول الصادر عن الله» (حمو، ٢٠١١، ص٧٢)

فحد الألفاظ هو أساس قيام الإشكالات، واختلاف المذاهب في الفلسفات والكلام، ودون هذا الحد لايمكن أن نتعرف على الخيط الذي يبني به المتكلم مقالاته ويخرج أطروحاته (حمو، ٢٠١١، ص٩٠)، ومعرفة المقصود من النّصوص العَقدية التي هي المرجعية التأسيسية الأولى أمر مختلف حوله دائما، لأن الكشف عن الأسرار الدّلالية والبلاغية للقرآن الكريم لايمكن أن تنتهي ، فهو كلام الله لا كلام البشر أو العلماء أو الفقهاء، فهو بحر من الدّلالات المختلفة التي مازالت محور الدراسة

والبحث لإبراز علومه المتجددة «وفعل البناء الكلامي أو الفلسفي هو أساسا فعل الدَّلالة، بمعنى أن النشاط النظري هو في جوهره ابتكار للدَّلالة أو تعديل لها أو إعادة بنائها أو تشويهها».(حمو، ٢٠١١، ص٩٢).

والتجديد المنهجي الدَّلالي الكلامي ، هو إعادة اكتشاف المعاني الدَّلالية للنّصوص القرآنيّة ، وفقا لمتطلبات و حاجات العصر و حل مشكلاته ، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بجعل القرآن و السنة ، مرجعا حقيقيا لإصلاح حال البلاد والعباد ، وهذا هو المقصود من القول ، "القرآن دستور الأمة الإسلامية صالح لكل زمان ومكان " ، دون التلاعب أو المساس بالثوابت الدّينية أو الاستعمالات العقلية المطلقة .

خاتمة:

من خلال عرض مضامين المحاور الثلاثة السابقة، يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

- مفهوم علم الكلام الجديد يعتريه الكثير من الضبابية والغموض وذلك لغموض معنى التجديد في حد ذاته، ولتضارب الآراء حول تفسير معناه، فهناك من يعتقد بأن الكلام الجديد لا يشارك الكلام التقليدي إلا في اللفظ والتسمية ومختلف تماما عن علم الكلام التقليدي، وهناك من يرى بأن علم الكلام التقليدي هو عينه علم الكلام الجديد من حيث أضلاعه وأبعاده، ويختلفان فقط في استحداث مسائل جديدة لم تكن موجودة سابقا في علم الكلام التقليدي.

- القول بأن علم الكلام التقليدي أحادي المنهج، كلام يحتاج إلى إعادة النظر فيه، لأن علم الكلام سواء في الحاضر أو الماضي امتاز بالتعددية المنهجية «هناك تحول منهجي فقط، أي إضافة منهجيات أخرى معاصرة، كالمنهج الظاهراتي، والتحليل المفهومي، السيميوطيقا، الهرمينيوطيقا، المناهج التجريبية، معطيات الإحصاء...إلخ»

- لايمكن تجديد الفكر الديني من دون تجديد علم الكلام، وذلك بإعادة النظر في البنية التحتية العميقة للنصوص، وإنتاج قراءة تواكب العصر.

- ظهور شبهات جديدة ومسائل مستجدة في المواضيع الدينية استلزم أو تطلب منهجيات جديدة .

-هناك شح كبير في الدراسات الدّلالية الكلامية سواء من داخل هذا العلم أو من خارجه، لذلك وجب الاهتمام بهذا الجانب المنهجي وإعطائه حقه من البحث والدراسة، بمعنى إثراء الدراسات الدَّلالية الكلامية.

قائمة المصادر والمراجع

أ- القرآن الكريم

ب- الكتب

١. الفارابي: إحصاء العلوم ،تحقيق عثمان أمين ، مطبعة الخانجي ، مصر ، القاهرة ، ١٩٣١.
٢. الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٨٤٥.
٣. الثقافة الإسلامية و الحياة المعاصرة : جمع وتقديم : محمد خلف الله ، ملتزمة للطبع والنشر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٣.
٤. أحد فرامرز قراملكي: مناهج البحث في الدراسات الدّينيّة ، تعريب : سرمد الطائي ، معهد المعارف الحكمية، ط١، بيروت ، ٢٠٠٤.
٥. أحمد مومن : اللسانيات ، النشأة و التطور ، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط ٥ ، قسنطينة ، الجزائر ، ٢٠١٥.

٦. وحيد الدين خان : تجديد علوم الدّين ، تر: ظفر الإسلام خان ، عالم الأفكار ، حي باحا الليدو ، ط١ ،المحمدية ، الجزائر ، ٢٠١٦.
٧. طه عبد الرحمن : العمل الدّيني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، ط٢ ، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٩٧.
٨. مجيد محمدي : اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران ، تر: ص، حسين ، مراجعة : صادق العيادي ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط١ ، بيروت ، ٢٠١٠.
٩. محمد آيت حمو : فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي ، دراسات ومراجعات نقدية للكلام ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ٢٠١١.
١٠. محمد سالم أبو عاصي : علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتابه الموافقات ، دار البصائر ، ط١ ، القاهرة ، ٢٠٠٥.
١١. مقالات في فهم الدّين ، الشيخ حميد المبارك : الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٧.
١٢. عبد الجبار الرفاعي : علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد و جدل العلم والدّين ، مكتبة الفكر الجديد ، دار التنوير للطباعة و النشر ، ط١ ،بيروت، ٢٠١٦
١٣. عضد الدّين الإيجي : المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، دار سعد الدين ، بيروت ، ١٩٩٩.
١٤. فاضل صالح السامرائي: الجملة العربية و المعنى ، دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط١، ٢٠٠٠.
١٥. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط٢ ، القاهرة ،١٩٧٦.
١٦. توشيهيكو إيزوتسو : الله والإنسان في القرآن ، علم الدَّلالة الرؤية القرآنيّة للعالم،تر: هلال محمد الجهاد ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط١ ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٧.
١٧. غيضان السيد علي : فلسفة الدَّين من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، ط١ ، لبنان ، بيروت ، ٢٠١٩.

واو الثمانية بين الإثبات والنفي

د. أحمد بن عبدالرحمن بالخير،
قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم التطبيقية، جامعة ظفار، سلطنة عمان

الملخص

ذكر بعض النحاة واللغويين والمفسّرين من أنواع الواو واو الثمانية، وقالوا من خصائص لغة العرب إلحاق الواو في الثامن من العدد، إشعاراً بأن السبعة عدد كامل. واستدلوا بعدد من الآيات القرآنية. ولكن العلماء الأوائل لم يذكروا هذه الواو، وأنكرها المحققّون الذين جاءوا بعدهم، واعترضواا على أدلة القائلين بها، ووجّهوها توجيهاتٍ أخرى مختلفة، واختاروا فيها أن تكون الواو إما عاطفة وإما حاليّة. ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن هذه الواو، وبيان المراد بها، ودراسة موقف كل من الفريقين المثبتين والنافين، للوصول إلى رأي راجح في هذه المسألة.

الكلمات المفتاحية: واو الثمانية، واو الحالية، الواو العاطفة، الإلحاق.

المراد بواو الثمانية وموقف القائلين بها:

واو الثمانية هي واو تقع في الكلمة الثامنة من الصفات المسرودة، لتدلّ على أن المعبَّر عنه بها ثامن أو عدده ثمانية[١].

وقالوا من خصائص كلام العرب إلحاق الواو في الثامن من العدد، فيقولون: واحد، اثنان، ثلاثة، أربعة، خمسة، ستة، سبعة، وثمانية. إشعاراً بأن السبعة عندهم عدد كامل[٢].

قال ابن هشام: "واو الثمانية ، ذكرها جماعة من الأدباء كالحريري، ومن النحويين الضعفاء كابن خالويه، ومن المفسّرين كالثعلبيّ"[٣].

ويبدو أن ابن خالويه (ت٣٧٠هـ) كان من أقدم مَن ذكر واو الثمانية، وذلك عند توجيهه لعدم دخول الواو في قوله تعالى: (فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)[٤] عند ذكر أبواب النار، ودخولها في قوله تعالى:(وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)[٥] عند ذكر أبواب الجنة، فذكر لهذه الواو ثلاثة أوجه: الأول أنها زائدة، والثاني أنها واو الثمانية، قال: "الجواب الثاني أن العرب تعدّ من واحد إلى سبعة وتسمّيه عشراً ، ثم تزيد واواً وتسمّيه واو العشر". وذكر ابن خالويه الآيات التي استدلّوا بها لواو الثمانية، ثم اختار مذهب المبرّد أنها واو العطف، فقال: " والجواب الثالث ـ وهو الاختيار ـ ما قاله المبرد. قال أبو العباس المبرد: إذا وجدت حرفاً من كتاب الله قد اشتمل على معنى حسن لم أجعله ملغى، ولكن الواو ههنا واو نسق، والتقدير: حتى إذا جاءوها وصولوا وفُتحت أبوابها. وهذا حسن جدا"[٦].

والظاهر أن ابن خالويه اختار أنها واو الثمانية في مجلس سيف الدولة، عندما سُئل عن الواو في هذه الآية، فقال: هذه الواو تُسمّى واو الثمانية؛ لأن العرب لا تعطف الثمانية إلا بالواو، فنظر سيف الدولة إلى أبي علي الفارسي وقال: أحقّ هذا؟ فقال

---

[١] انظر: جواهر الأدب في معرفة كلام العرب للأربليّ /٢٠٩.

[٢] انظر: الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي/١٩٥، ومغني اللبيب لابن هشام /٤٧٤.

[٣] انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب /٤٧٤.

[٤] سورة الزمر، الآية ٧١.

[٥] سورة الزمر، الآية ٧٣.

[٦] انظر: الحجة في القراءات السبع لابن خالويه /٣١١-٣١٢، وإعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ٢/٢٥٨.

أبو علي: لا أقول كما قال، إنما تُركت الواو في النار لأنها مغلقة، وأمّا قوله (وَفُتِحَتْ) في الجنة فهذه واو الحال، كأنه قال: وهي مفتّحة الأبواب [٧].

كما ذكر واو الثمانية بعض المفسّرين كالخطيب الإسكافي(ت٤٢٠هـ) عند حديثه عن الواو في قوله تعالى: (وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ) [٨]، فذكر فيها وجهين ثم قال: " وللمفسّرين في ذلك جواب ثالث، وهو أن العرب تقول واحد اثنان ثلاثة أربعة خمسة ستة سبعة وثمانية، فإذا بلغت الثمانية لم تجرها مجرى الأخوات التي لا يُعطف بعضها على بعض ... واحتجّوا بآيات من القرآن كقوله: (الآمِرُونَ بِالمعْرُوفِ والنَّاهُونَ عَنِ المنْكَرِ)[٩]، وكذلك قالوا في قوله: (حَتَّى إذا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)[١٠] في أبواب الجنة لأنها ثمانية، وقالوا مثل ذلك في قوله: (ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً)[١١] وإن كان هذا مخالفاً لما تقدّم إذ الثيّبات لا توصف بالأبكار"[١٢].

وحكى الثعلبيّ (ت٤٢٧هـ) عن أبي بكر بن عيّاش أن قريشاً كانت تقول في عددها ستة سبعة وثمانية ، فتدخل الواو في الثمانية ، وحكى نحوه القفّال فقال: إن قوماً قالوا: العدد ينتهي عند العرب إلى سبعة ، فإذا احتيج إلى الزيادة عليها استؤنف خبر آخر بإدخال الواو ... فالسبعة عندهم كالعشرة الآن عندنا[١٣].

وذكرها الثعالبي (ت٤٣٠هـ) أيضاً في كتابه فقه اللغة ، واستدلّ لها بآيتي الكهف والزمر، ثم قال: "واو الثمانية مستعملة في كلام العرب"[١٤].

قال ابن عطيّة (ت٥٤٢هـ): "وحدّثني أبي رضي الله عنه، عن الأستاذ النحوي أبي عبدالله الكفيف المالقي، وكان ممّن استوطن غرناطة ... أنه قال: هي لغة فصيحة لبعض العرب، من شأنهم أن يقولوا إذا عدُّوا: واحد، اثنان، ثلاثة، أربعة، خمسة، ستة، سبعة، وثمانية، تسعة، عشرة. وهذه هي لغتهم ، ومتى جاء في كلامهم أمر ثمانية أدخلوا الواو"[١٥].

وقد جمع الحريري (ت٥١٦هـ) في درّة الغوّاص كلام من سبقه حول هذه الواو، فقال :"ومن خصائص لغة العرب إلحاق الواو في الثامن من العدد ، كما جاء في القرآن (التَّائِبُونَ العَابِدُونَ الحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالمعْرُوفِ والنَّاهُونَ عَنِ المنْكَرِ)[١٦].

واستدل أيضاً بقوله تعالى: (وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ)[١٧]، و قوله تعالى:(وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)[١٨]، ثم قال: وتُسمّى هذه الواو واو الثمانية "[١٩].

---

[٧] انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي١٨٩/٣، والمحرر الوجيز لابن عطية٥٧/٧.

[٨] سورة الكهف ، الآية ٢٢.

[٩] سورة التوبة ، الآية ١١٢.

[١٠] سورة الزمر ، الآية ٧٣.

[١١] سورة التحريم ، الآية ٥.

[١٢] درّة التنزيل وغرّة التأويل للإسكافي /٢٢٨-٢٢٩.

[١٣] انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي١٠/٣٨٢-٣٨٣، والبحر المحيط لأبي حيان ١١٤/٦، والبرهان في علوم القرآن للزركشي٤٣٨/٤.

[١٤] فقه اللغة /٣٥٤.

[١٥] المحرر الوجيز ٥٧/٧.

[١٦] سورة التوبة ، الآية ١١٢.

[١٧] سورة الكهف ، الآية ٢٢.

[١٨] سورة الزمر ، الآية ٧٣.

[١٩] درة الغواص /٦٥.

ومن الشواهد التي استدلّوا بها أيضاً على واو الثمانية قوله تعالى:(عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً)[٢٠]. قال المالقي: "أتت الواو في الثامن بعد السبعة الأسماء قبلها"[٢١].

دراسة الأدلة على واو الثمانية:

مما سبق يتبيّن أن مجموع الشواهد التي استدلوا بها على واو الثمانية أربع آيات، وهذه دراسة مفصّلة لكلٍّ منها:

أولاً: آية التوبة: قال الله تعالى: (التَّائِبُونَ العَابِدُونَ الحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالمَعْرُوفِ والنَّاهُونَ عَنِ المُنْكَرِ والحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وبَشِّرِ المُؤْمِنِينَ)[٢٢].

اختُلف في الواو من قوله تعالى:(والنَّاهُونَ) على ثلاثة أوجه:

١. أنها عاطفة، للدلالة على الملازمة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقيل للدلالة على المباينة بينهما.

قال ابن عطية :" وأما هذه الواو التي في قوله(والنَّاهُونَ) ولم يتقدّم في الصفات قبل، فقيل: معناها الربط بين هاتين الصفتين، وهما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ هما من غير قبيل الصفات الأُول؛ لأن الأُول فيما يخصّ المرء، وهاتان فيما بينه وبين غيره، ووجب الربط بينهما لتلازمهما وتناسبهما"[٢٣].

وذكر هذه الملازمة أو المقارنة بين الأمر المعروف والنهي عن المنكر الطبرسيّ في تفسيره، فقال: "أدخل الواو هنا لأن الأمر بالمعروف يتضمّن النهي عن المنكر، فكأنهما شيء واحد، ولأنه قرن النهي عن المنكر بالأمر بالمعروف في أكثر المواضع، فأدخل الواو ليدلّ على المقارنة"[٢٤].

أما المرادي فقد جعل الواو هنا للدلالة على المباينة ما بين الأمر والنهي، قال: "وحكمة ذكرها في هذه الصفة دون ما قبلها من الصفات ما بين الأمر والنهي من التضاد، فجيء بالواو رابطة بينهما لتباينهما وتنافيهما"[٢٥].

وقد جمع ابن القيّم بين هذين التعليلين، فعلّل حُسْن العطف في هذه الآية الكريمة بأمرين، أحدهما: أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متلازمان مستمدّان من مادة واحدة، فحَسُن العطف ليتبيّن أن كل وصف منهما قائم على حدته، حتى يظهر أمره بالمعروف بصريحه، ونهيه عن المنكر بصريحه.

وثانيهما: التضاد بينهما. قال: "فلما كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضدّين، أحدهما طلب الإيجاد والآخر طلب الإعدام، كانا كالنوعين المتغايرين المتضادين، فحَسُنَ لذلك العطف"[٢٦]. وقد تابعه في ذلك الحافظ العلائيّ، ونقل أغلب كلامه[٢٧].

وقد جعل أبو حيّان دخول هذه الواو للدلالة على المباينة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال في تفسير الآية: "والصفات إذا تكرّرت، وكانت للمدح أو الذمّ أو الترحّم، جاز فيها الإتباع للمنعوت، والقطع في كلّها أو بعضها. وإذا تباين

---

[٢٠] سورة التحريم ، الآية ٥.

[٢١] رصف المباني في شرح حروف المعاني للمالقي /٤٨٨.

[٢٢] سورة التوبة ، الآية ١١٢.

[٢٣] المحرر الوجيز ٥٦/٧-٥٧.

[٢٤] مجمع البيان في تفسير القرآن ١١٩/٥.

[٢٥] الجنى الداني في حروف المعاني /١٩٥.

[٢٦] بدائع الفوائد لابن القيّم ٥٣/٣-٥٤.

[٢٧] انظر: الفصول المفيدة في الواو المزيدة لخليل بن كيكلدي العلائيّ /١٤٤.

ما بين الوصفين جاز العطف، ولما كان الأمر مبايناً للنهي؛ إذ الأمر طلب فعل والنهي ترك فعل، حَسُن العطف في قوله: (والنَّاهُونَ) ... وترتيب هذه الصفات في غاية من الحُسْن"[٢٨].

وكرّر ذلك تلميذه السمين الحلبي، فقال: "ولم يأت بعاطف بين هذه الأوصاف لمناسبتها لبعضها، إلا في صيغتيّ الأمر والنهي لتباين ما بينهما، فإن الأمر طلب فعل، والنهي طلب ترك أو كفّ ... وأتى بترتيب هذه الصفات في الذِّكر على أحسن نظم ، وهو ظاهر بالتأمّل"[٢٩].

ولكن القرطبي في تفسيره أجاز أن تكون بعض الصفات بالواو والبعض الآخر بغيرها من غير علّة لذلك، قال: "دخلت الواو في صفة الناهين كما دخلت في قوله تعالى: (حَم تَنْزِيلُ الكِتَابِ مِنَ اللهِ العَزِيزِ العَلِيمِ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ)[٣٠] فذكر بعضها بالواو والبعض بغيرها، وهذا سائغ معتاد في الكلام، ولا يُطلب لمثله حكمة ولا علّة"[٣١].

٢. أنها زائدة، قال ابن عطية: "وهذا قول ضعيف لا معنى له". وكذا قال القرطبي في تفسيره[٣٢].

٣. أنها واو الثمانية، ذكرها الحريري[٣٣]. قال ابن عطية: "وقيل هي واو الثمانية؛ لأن هذه الصفة جاءت ثامنة في الرتبة"[٣٤].

قال أبو حيّان: "ودعوى الزيادة أو واو الثمانية ضعيف"[٣٥].

ثانياً: آية الكهف: قال الله تعالى:(سَيَقُولُون ثَلاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْماً بِالغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ)[٣٦].

اختُلف في الواو من قوله تعالى :(**وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**) على أوجه:

١. أنها واو العطف، وعليه أكثر العلماء. قال ابن جني: " ... الجملة في آخر الكلام فيها واو العطف، وهو قوله عزّ وجلّ:(**وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**) فكما ظهرت الواو في آخر الكلام، فكذلك والله أعلم،هي مرادة في أوّله لتتجنّس الجمل في أحوالها والمراد بها ..."[٣٧].

وقال ابن عطية: "والواو في قوله تعالى: (**وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**) طريق النحويين فيها أنها واو العطف دخلت في آخر إخبار عن عددهم لتفصّل أمرهم، وتدلّ على أنها هذا نهاية ما قيل، ولو سقطت لصحّ الكلام"[٣٨].

وقال أبو الحسن الباقولي في قوله تعالى: (**سَيَقُولُون ثَلاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ**):" التقدير ورابعهم كلبهم، وكذلك قوله:(**سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ**) أي وسادسهم كلبهم، فحذف العاطفة. والدليل عليه قوله: (**وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**)، فكما أن الواو ظهرت هنا كانت مقدّرة في الجملتين المتقدّمتين"[٣٩].

وقال المرادي: "وأما قوله: (**وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**) فقيل: هي واو العطف، أي يقولون هم سبعة وثامنهم كلبهم"[٤٠].

---

[٢٨] البحر المحيط لأبي حيان ١٠٤/٥.
[٢٩] الدرّ المصون في علم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ١٣٠/٦.
[٣٠] سورة غافر ، الآية ١–٣.
[٣١] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٧١/٨.
[٣٢] انظر: المحرر الوجيز ٥٧/٧، والجامع لأحكام القرآن ٢٧١/٨.
[٣٣] انظر: درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ /٦٥.
[٣٤] المحرر الوجيز ٥٧/٧.
[٣٥] البحر المحيط ١٠٤/٥.
[٣٦] سورة الكهف ، الآية ٢٢.
[٣٧] سر صناعة الإعراب ٦٤٤/٢.
[٣٨] المحرر الوجيز ٩/ ٢٧٣–٢٧٤.
[٣٩] كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ٧٤٩/٢.

قال أبو حيّان: "الواو في (**وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**) للعطف على الجملة السابقة، أي يقولون هم سبعة وثامنهم كلبهم، فأخبروا أولاً بسبعة رجال جزماً، ثم أخبروا إخباراً ثانياً أن ثامنهم كلبهم، بخلاف القولين السابقين، فإن كلاً منهما جملة واحدة، وصف المحدّث عنه بصفة ولم يعطف الجملة عليه"[٤١].

وتبعه تلميذه السمين الحلبي، فقال: "في هذه الواو أوجه، أحدها: أنها عاطفة، عطفت هذه الجملة على جملة قوله هم سبعة، فيكونون قد أخبروا بخبرين أحدهما أنهم سبعة رجال على البتّ، والثاني أن ثامنهم كلبهم. وهذا يؤذن بأن جملة قوله (**وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**) من كلام المتنازعين فيهم"[٤٢].

وقال ابن هشام: "قيل هي في ذلك لعطف جملة على جملة، إذ التقدير: هم سبعة، ثم قيل الجميع كلامهم، وقيل: العطف من كلام الله تعالى، والمعنى: نعم هم سبعة وثامنهم كلبهم"[٤٣].

وقال الحافظ العلائيّ: "الواو في قوله تعالى:(**وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**) قائمة مقام التصديق لذلك، تقديره نعم وثامنهم كلبهم، كما إذا قال القائل: زيد كاتب فتقول له: وشاعر، ويكون ذلك تحقيقاً لقوله الأول، ولذلك لم يقل سبحانه بعده (**رَجْماً بِالغَيْبِ**) كما قال في الأوّلين"[٤٤].

٢. أنها الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها.

وهذه الواو أثبتها الزمخشري، قياساً على واو الحال، قال في الكشّاف: "فإن قلت: ما هذه الواو الداخلة على الجملة الثالثة، ولِمَ دخلت عليها دون الأولين؟ قلت: هي الواو التي تدخل على الجملة الواقعة صفة للنكرة، كما تدخل على الواقعة حالاً عن المعرفة، في نحو قولك: جاءني رجل ومعه آخر، ومررت بزيد وفي يده سيف، ومنه قوله تعالى: (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إلا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُوم)[٤٥]. وفائدتها تأكيد لصوق الصفة بالموصوف، والدلالة على أن اتصافه بها أمر ثابت مستقر. وهذه الواو هي التي آذنت بأن الذين قالوا سبعة وثامنهم كلبهم قالوه عن ثبات علم وطمأنينة نفس، ولم يرجموا بالظن كما قال غيرهم"[٤٦].

ويلاحظ أن الفخر الرازي قد تابع الزمخشري في هذا الرأي، وكرّر كلامه بنصّه، عند تفسيره لهذه الآية. ثم أشار إلى أن بعضهم يُسمّي هذه الواو واو الثمانية، وذكر اعتراض بعد العلماء على هذه التسمية. قال: "والناس يُسمّون هذه الواو واو الثمانية، ومعناه ما ذكرنا، قال القفّال: وهذا ليس بشيء، والدليل عليه قوله تعالى: (هُوَ اللهُ الذِي لا إلهَ إلا هُوَ الملِكُ القُدُّوسُ السَّلامُ المؤْمِنُ المهَيْمِنُ العَزِيزُ الجَبَّارُ المتَكَبِّرُ)[٤٧]، ولم يذكر الواو في النعت الثامن"[٤٨].

ويبدو أن العكبري تابع الزمخشري فأجاز دخول الواو على الجملة إذا وقعت صفة للنكرة، ولكنه لم يذكر أنها لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف[٤٩].

وقد اعترض ابن الحاجب في توجيهه لهذه الآية على مجيء الصفة بالواو، قال:" لأنك لا تقول: مررت برجل وعاقل. فيتعيّن أن يكون المراد خبراً بعد خبر، والأخبار إذا تعدّدت جاز أن يكون الثاني بواو وبغير واو"[٥٠].

---

[٤٠] الجنى الداني في حروف المعاني /١٩٥.
[٤١] البحر المحيط ١١٤/٦.
[٤٢] الدر المصون ٤٧٤/٧.
[٤٣] مغني اللبيب /٤٧٤.
[٤٤] الفصول المفيدة في الواو المزيدة /١٤٤.
[٤٥] سورة الحجر ، الآية ٤.
[٤٦] الكشاف ٧١٣/٢.
[٤٧] سورة الحشر ، الآية ٢٣.
[٤٨] التفسير الكبير ومفاتيح الغيب للرازي ١٠٦/٢١.
[٤٩] التبيان في إعراب القرآن للعكبري ٨٤٥/٢.

كما اعترض على مذهب الزمخشري كثيرون، وممّن أطال في الردّ عليه ابن مالك في شرح التسهيل، قال: "وما ذهب إليه من توسّط الواو بين الصفة والموصوف فاسد من أخمسة أوجه"[٥١].

ومن الأوجه التي ذكرها أن الزمخشري قاس في ذلك الصفة على الحال، وبين الصفة والحال فروق كثيرة، وأن مذهبه في هذه المسألة لا يعرف من البصريين والكوفيين معوّل عليه فوجب ألا يُلتفت إليه، وأن الواو فصلت الأول من الثاني فكيف يُقال أنها أكّدت لصوقها؟

وقد ردّ أبو حيّان على الزمخشري أيضاً، وأنكر عليه رأيه في هذه الواو، فقال: "وكون الواو تدخل على الجملة الواقعة صفة، دالّة على لصوق الصفة بالموصوف، وعلى ثبوت اتّصاله بها شيء لا يعرفه النحويون، بل قرّروا أنه لا تُعطف الصفة التي ليست بجملة على صفة أخرى إلا إذا اختلفت المعاني، حتى يكون العطف دالاً على المغايرة "[٥٢].

ثم قال أبو حيّان: ويكفي ردّاً لقول الزمخشري أنّا لا نعلم أحداً من علماء النحو ذهب إلى ذلك.

كما اعترض على الزمخشري كلّ من المرادي[٥٣]، وابن هشام بقوله: "وهذه الواو أثبتها الزمخشري ومَن قلّده، وحملوا على ذلك مواضع الواو فيها كلّها واو الحال"[٥٤].

ثم وجّه ابن هشام الآيات التي استدلّ بها الزمخشري، وذكر في كلّ منها المسوّغ لمجيء الحال من النكرة، وهو امتناع الوصفية لسبب من الأسباب، كتقدّمها على النكرة نحو: في الدار قائماً رجلٌ، أو جمودها نحو: هذا خاتمٌ حديداً، أو اقترانها بالواو كما في آية الكهف.

٣. أنها واو الاستئناف التي تدلّ على تمام القصة وانقطاع الكلام.

ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ) فقال في هذه الآية: "دخول الواو ههنا وإخراجها من الأول واحد، وقد يجوز أن يكون الواو يدخل ليدلّ على انقطاع القصة وأن الشيء قد تمّ. رُوي عن ابن عباس أنه قال: كان أصحاب الكهف سبعة، وأنا من القليل الذين يعلمونهم"[٥٥].

وكرّر كلام الزجاج أبو جعفر النحّاس (ت٣٣٨هـ) في إعراب القرآن، فقال: "وفي مجيء الواو في(**وَثَامِنُهُمْ**) خاصّة دون ما تقدّم قولان: أحدهما أن دخولها وخروجها واحد. والآخر أن دخولها ليدلّ على تمام القصة وانقطاع الكلام. ذكر هذا القول إبراهيم بن السريّ (يعني الزجاج)، فيكون المعنى أن الله جلّ وعزّ خبّر بما يقولون، ثم أتى بحقيقة الأمر فقال: (**وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**) "[٥٦].

وقد وضّح هذا الوجه الخطيب الإسكافي (ت٤٢٠هـ) فقال: "فإن قال السائل: هل في اختصاص سبعة وعطف الجملة عليها فائدة تختصّها ليست فيما قبلها ؟ الجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما أن يقال إن الفِرقة التي قالت كانوا ثلاثة بعدها فرقتان أخريان، وكذلك الثانية التي قالت خمسة سادسهم كلبهم. وأما السبعة فانتهت عندها العدّة وانقطعت بها القصة ... فكانت

---

[٥٠] أمالي ابن الحاجب ٢٤٩/١.

[٥١] انظر: شرح التسهيل لابن مالك ٣٠٢/٢.

[٥٢] البحر المحيط ١١٥/٦.

[٥٣] انظر: الجنى الداني /١٩٦.

[٥٤] مغني اللبيب /٤٧٧.

[٥٥] معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢٧٧/٣.

[٥٦] إعراب القرآن للنحاس ٤٥٢/٢-٤٥٣.

الواو فيها دليلاً على انقضائها ... والثاني: أن السبعة لما كانت أصلاً للنهاية في تركيب العدد صارت السبعة أصلاً للمبالغة في العدد "[٥٧].

وأشار إلى هذا الوجه أيضاً ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)في أماليه، على أن يكون قوله تعالى: **(وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ)** استئنافاً لا حكاية عنهم، فيكون تقريراً لكونهم سبعة، ويكون الوقف على قوله (**سَبْعَةٌ**)، ثم أخبر الله تعالى، غير حكاية عنهم، بأن **(وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ)** [٥٨].

٤. أنها واو الثمانية.

تُعدّ هذه الآية من أقوى الأدلة لمن يقول بواو الثمانية. وممّن ذكرها الثعالبي(ت٤٣٠هـ) في فقه اللغة[٥٩]، والحريري (ت٥١٦هـ) في درّة الغوّاص[٦٠]. كما ذكرها ابن خالويه والثعلبيّ عن أبي بكر بن عيّاش[٦١].

وقد رأى السهيلي (ت٥٨٠هـ) أن الواو في هذه الآية هي واو الثمانية التي تدلّ على تصديق القائلين بأنهم سبعة، وجعلها عاطفة على كلام مضمر تقديره: نعم وثامنهم كلبهم. قال: "وذلك أن قائلاً لو قال: إن زيداً شاعرٌ، فقلت: وفقيهٌ، كنت قد صدّقته، كأنك قلت: نعم هو كذلك وفقيهٌ أيضاً. وكذا الحديث (أيتوضأ بما أفضلت الحُمُر؟ قال: وبما أفضلت السِّباع) يريد نعم وبما أفضلت السِّباع"[٦٢].

وقال ابن القيّم: "إدخال الواو هاهنا لأجل الثمانية، وهذا يحتمل أمرين: أحدهما هذا. والثاني أن يكون دخول الواو هاهنا إيذاناً بتمام كلامهم عند قولهم سبعة ، ثم ابتداء قوله: (**وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**) وذلك يتضمّن تقرير قولهم سبعة، كما إذا قيل لك: زيدٌ فقيهٌ ، قلت: ونحويٌّ "[٦٣].

ثالثاً: آية الزمر: قال الله تعالى: (وَسِيقَ الذينَ كَفَرُوا إلى جَهَنَّمَ زُمَراً حَتَّى إذا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)[٦٤] ثم قال تعالى: (وَسِيقَ الذينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إلى الجَنَّةِ زُمَراً حَتَّى إذا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ)[٦٥].

اختُلف في الواو من قوله تعالى :(**وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)** على أوجه:

١. أنها زائدة، قال أبو إسحاق الزجاج :" قال قوم: الواو مُسْقَطة، المعنى حتى إذا جاءوها فُتحت أبوابها "[٦٦].

قال ابن الشجري:" ... وليس ذلك بشيء؛ لأن زيادة الواو لم تثبت في شيء من الكلام الفصيح، وحذف الأجوبة كثير "[٦٧].

---

[٥٧] درّة التنزيل وغرّة التأويل /٢٢٨.

[٥٨] انظر: أملي ابن الحاجب ٢٤٩/١.

[٥٩] انظر: فقه اللغة للثعالبي /٣٥٤.

[٦٠] انظر: درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ للحريري /٦٥.

[٦١] انظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٢٧٤/٩، والبحر المحيط لأبي حيّان ١١٤/٦، والدرّ المصون للسمين الحلبي ٤٦٨/٧، ودرّة التنزيل وغرّة التأويل للخطيب الإسكافي /٢٢٨-٢٢٩.

[٦٢] الروض الأنف للسهيلي ٥٦/٢.

[٦٣] بدائع الفوائد ٥٤/٣

[٦٤] سورة الزمر ، الآية ٧١.

[٦٥] سورة الزمر ، الآية ٧٣.

[٦٦] معاني القرآن وإعرابه ٣٦٣/٤.

[٦٧] أمالي ابن الشجري ١٢٠/٢.

وقال أبو جعفر النحّاس:" الكوفيون يقولون: الواو زائدة، وهذا خطأ عند البصريين؛ لأنها تفيد معنى، وهي العطف هنا "[٦٨].

قال ابن جني: "واعلم أن البغداديين قد أجازوا في الواو أن تكون زائدة في مواضع .... ومنها قوله عزّ اسمه:(**حَتَّى إذا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا)** تقديره عندهم: حتى إذا جاءوها فُتحت أبوابها ... فأما أصحابنا فيدفعون هذا التأويل البتّة، ولا يجيزون زيادة هذه الواو، ويرون أن أجوبة هذه الأشياء محذوفة للعلم بها والاعتياد في مثلها"[٦٩].

وقال الكوفيون: الدليل على أن الواو يجوز أن تقع زائدة، أنه قد جاء ذلك كثيراً في كتاب الله تعالى، وكلام العرب، وممّا استدلوا به قوله تعالى: **(حَتَّى إذا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)** قالوا: التقدير فيه: فُتحت أبوابها؛ لأنه جواب لقوله: **(حَتَّى إذا جَاءُوهَا)** كما تعالى في صفة سوق أهل النار **(حَتَّى إذا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)** ولا فرق بين الآيتين. وذهب البصريون إلى أنها ليست زائدة في شيء من ذلك، لأن الواو حرف وُضع لمعنى، فلا يجوز أن يُحكم بزيادته مهما أمكن أن يجري على أصله، وجميع ما استشهد به الكوفيون يمكن أن يحمل فيه على أصله، وأجابوا عن كلمات الكوفيين[٧٠].

وقال السمين الحلبي: قوله **(وَفُتِحَتْ)** في جواب (إذا) ثلاثة أوجه: أحدها زائدة، وهو رأي الكوفيين والأخفش[٧١].

٢. أنها واو العطف. قال المبرّد: "إذا وجدت حرفاً من كتاب الله قد اشتمل على معنى حسن لم أجعله ملغى، ولكن الواو ههنا واو نسق، والتقدير: حتى إذا جاءوها وصولوا وفُتحت أبوابها. وهذا حسن جدا"[٧٢]. وقاله النحّاس في إعراب القرآن، ثم قال:" والجواب محذوف، قال محمد بن يزيد: أي اسعدوا، وحَذْف الجواب بليغ كلام العرب"[٧٣].

ويُفهم هذا المعنى من قول سيبويه: "وسألت الخليل عن قوله جلّ ذكره: **(حَتَّى إذا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)** أين جوابها؟ فقال: إن العرب قد تترك في مثل هذا الخبر في كلامهم، لِعلم المخبَر لأي شيء وُضع هذا في الكلام"[٧٤].

وقال ابن الأنباري: "الواو عاطفة وليست زائدة، وأما جواب إذا فمحذوف، والتقدير فيه: حتى إذا جاءوها وفُتحت أبوابها فازوا ونعموا"[٧٥].

ويبدو أن الزجاج قدّر الواو عاطفة أيضاً والجواب محذوف، قال: "والذي قلته أنا ـ وهو القول إن شاء الله ـ أن المعنى**(حَتَّى إذا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ)** دخلوها، فالجواب دخلوها، وحُذف لأن في الكلام دليلاً عليه"[٧٦].

٣. أنها واو الحال، ذكره أبو علي الفارسي وغيره ، والمعنى حتى إذا جاءوها وقد فُتحت[٧٧].

قال ابن هشام: "قيل هي واو الحال، أي جاءوها مُفتّحةً أبوابُها، كما صرّح بمفتّحة حالاً في قوله تعالى: **(جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُمُ الأَبْوابُ)**[٧٨]. وهذا قول المبرّد والفارسي وجماعة، قيل: وإنما فُتحت لهم قبل مجيئهم إكراماً لهم عن أن يقفوا حتى تُفتح لهم"[٧٩].

---

[٦٨] إعراب القرآن ٢٢/٤.

[٦٩] سرّ صناعة الإعراب /٦٤٥.

[٧٠] انظر: المسألة ٦٤في الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري .

[٧١] انظر: الدر المصون ٤٤٧/٩.

[٧٢] انظر: إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ٢٥٨/٢.

[٧٣] إعراب القرآن ٢٢/٤.

[٧٤] الكتاب ١٠٣/٣.

[٧٥] انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف ، المسألة ٦٤.

[٧٦] معاني القرآن وإعرابه ٣٦٤/٤.

[٧٧] انظر: الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي /١٩٦.

[٧٨] سورة ص ، الآية ٥٠.

وقد أشار إلى هذا المعنى أبو جعفر النحّاس (ت٣٣٨هـ)، وإن لم يصرّح به، قال: "فأما الحكمة في إثبات الواو في الثاني وحذفها من الأول فقد تكلّم فيه بعض أهل العلم .... وهو أنه لما قال جلّ وعزّ في أهل النار:(**حَتَّى إذا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا**) دلّ بهذا على أنها كانت مغلقة، ولما قال في أهل الجنة: (**حَتَّى إذا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا**) دلّ بهذا على أنها كانت مفتّحة قبل أن يجيئوها "[٨٠].

ووضّح هذا المعنى الخطيب الإسكافي(٤٢٠هـ) قال: "للسائل أن يسأل عن الواو في قوله: (**وَفُتِحَتْ**) وتركها في الأول، وهل كان يجوز حذفها من الثاني وإثباتها في الأول؟ والجواب عن ذلك ما ذهب إليه بعض المفسّرين أن في ذلك دلالة على أن أبواب جهنم كانت مغلقة ففُتحت لما جاءوها، وأن أبواب الجنة كانت مفتوحة قبل مجيء المؤمنين إليها"[٨١].

وذكر هذا المعنى أبو الحسن الباقولي (ت٥٤٣هـ) قال: "الواو واو الحال، وجواب (إذا) مُضمر"[٨٢].

قال أبو حيّان: "(**وَفُتِحَتْ**) جملة حالية، أي وقد فُتحت أبوابها، لقوله (**جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُمُ الأَبْوابُ**)، وناسب كونها حالاً أن أبواب الأفراح تكون مفتّحة لانتظار من يجيء إليها، بخلاف أبواب السجون"[٨٣].

٤. أنها واو الثمانية. ذكره الثعالبي(ت٤٣٠هـ) في فقه اللغة[٨٤]، والحريري (ت٥١٦هـ) في درّة الغوّاص[٨٥].

وقال ابن عطية: "واو الثمانية قد ذكرها ابن خالويه في مناظرته لأبي علي الفارسي في قوله تعالى: (**وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا**)، وأنكرها أبو علي"[٨٦].

وقال السمين: "سمّى بعضهم هذه الواو واو الثمانية، لأن أبواب الجنة ثمانية"[٨٧].

رابعاً: آية التحريم: قال الله تعالى:(عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً)[٨٨].

اختُلف في الواو من قوله تعالى:(**ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً**) على أوجه:

١. أنها واو العطف. وإليه ذهب الزمخشري، قال في الكشاف: "فإن قلت: لِمَ أُخليت الصفات كلها عن العاطف، ووُسّط بين الثيّبات والأبكار؟ قلت: لأنهما صفتان متنافيتان لا يجتمعن فيهما اجتماعهن في سائر الصفات، فلم يكن بدّ من الواو"[٨٩].

وقال المرادي:" الواو عاطفة ولا بدّ من ذكرها؛ لأنها بين وصفين لا يجتمعان في محلّ واحد"[٩٠].

وقال أبو حيّان:" وهذه الصفات تجتمع، وأما الثّيوبة والبكارة فلا يجتمعان، فلذلك عطف أحدهما على الآخر، ولو لم يأت بالواو لاختلّ المعنى"[٩١].

---

[٧٩] مغني اللبيب عن كتب الأعاريب /٤٧٦.
[٨٠] إعراب القرآن ٢٣/٤.
[٨١] درة التنزيل وغرّة التأويل /٢٢٨.
[٨٢] كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١١٧٢/٢.
[٨٣] البحر المحيط ٤٤٣/٧.
[٨٤] انظر: فقه اللغة للثعالبي /٣٥٤.
[٨٥] انظر: درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ للحريري /٦٥.
[٨٦] المحرر الوجيز ٥٧/٧.
[٨٧] الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ٤٤٧/٩.
[٨٨] سورة التحريم ، الآية ٥.
[٨٩] الكشاف ٥٦٧/٤.
[٩٠] الجنى الداني /١٩٦.
[٩١] البحر المحيط ٢٩٢/٨.

وكذلك ذهب ابن القيّم إلى أن دخول الواو هاهنا متعيّن؛ لأن الأوصاف التي قبلها المراد اجتماعها في النساء، وأما وصفا البكارة والثّيوبة فلا يمكن اجتماعهما، فتعيّن العطف"[٩٢].

وتابعه العلائيّ بقوله: "المقصود بالصفات الأُول ذكرها مجتمعة، والواو توهم التنويع لاقتضائها المغايرة، فتُرك العطف بينها لبيان اجتماعها في وقت واحد، بخلاف الثّيوبة والبكورة فإنهما متضادان"[٩٣].

٢. أنها واو الثمانية.

قال ابن عطية:" وأما قوله تعالى:(**ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً**) وقوله :(سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُوماً)[٩٤] فتوهّم في هذين الموضعين أنها واو الثمانية ، وليست بها، بل هي لازمة لا يستغني الكلام عنها"[٩٥].

وقد ردّ ابن هشام على من عدّ هذه الواو واو الثمانية، فقال: "ذكرها القاضي الفاضل، وتبجّح باستخراجها، وقد سبقه إلى ذكرها الثعلبيّ. والصواب أن هذه الواو وقعت بين صفتين هما تقسيم لما اشتمل على جميع الصفات السابقة، فلا يصحّ إسقاطها، إذ لا تجتمع الثّيوبة والبكارة، وواو الثمانية عند القائل بها صالحة للسُّقوط"[٩٦].

قال أحمد بن المنير الإسكندري، في حاشيته على الكشّاف: "وقد ذكر لي الشيخ أبو عمرو ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ) رحمه الله، أن القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني الكاتب(ت٥٩٦هـ) رحمه الله، كان يعتقد أن الواو في الآية هي الواو التي سمّاها بعض ضعفة النحاة واو الثمانية؛ لأنها ذُكرت مع الصفة الثامنة، فكان الفاضل يتبجّح باستخراجها زائدة على المواضع الثلاثة المشهورة... قال الشيخ أبو عمرو بن الحاجب: ولم يزل الفاضل يستحسن ذلك من نفسه، إلى أن ذكره يوماً بحضرة أبي الجود النحويّ المقرئ، فبيّن له أنه واهم في عدّها من ذلك القبيل، وأحال البيان على المعنى الذي ذكره الزمخشري من دعاء الضرورة إلى الإتيان بها هاهنا، لامتناع اجتماع الصفتين في موصوف واحد، وواو الثمانية إن ثُبِّتت فإنما تَرِد لا حاجة إليها إلا للإشعار بتمام نهاية العدد الذي هو السبعة. فأنصفه الفاضل رحمه الله، واستحسن ذلك منه، وقال: أرشدتنا يا أبا الجود"[٩٧].

موقف المحقِّقين من واو الثمانية:

لم يذكر واو الثمانية أحد من العلماء الأوائل، كالخليل وسيبويه والكسائي والفرّاء، ولا من الذين جاءوا بعدهم كالمازني والمبرّد وثعلب والزجّاج وابن السرّاج. وقد أنكر المحقِّقون هذه الواو، واعترضوا على أدلّة القائلين بها.

وإذا كان ابن خالويه من أوائل مَن ذكروا واو الثمانية، فقد كان أبو علي الفارسي(ت٣٣٧هـ) معاصراً له وكثير المخالفة له، فكان من أوائل المنكرين لواو الثمانية.

قال المرادي: "ذهب قوم إلى إثبات هذه الواو منهم ابن خالويه والحريري وجماعة من ضعفة النحويين .... وذهب المحقِّقون إلى أن الواو ذلك إما عاطفة وإما واو الحال، ولم يثبتوا واو الثمانية. وقد أنكر الفارسي واو الثمانية لما ذكرها ابن خالويه في باب المناظرة"[٩٨].

---

[٩٢] بدائع الفوائد ٥٤/٣.

[٩٣] الفصول المفيدة في الواو المزيدة /١٤٣.

[٩٤] سورة الحاقة ، الآية ٧.

[٩٥] المحرر الوجيز ٢٧٤/٩.

[٩٦] مغني اللبيب /٤٧٦.

[٩٧] الإنتصاف للإسكندري ٥٦٧/٤، وانظر: حاشية الشمنّي على مغني اللبيب ١١١/٢.

[٩٨] الجنى الداني في حروف المعاني /١٩٥.

وأنكر واو الثمانية أبو نصر القشيري (ت٥١٤هـ) واعترض على القائلين بها، محتجّاً بقوله: (هُوَ اللهُ الذِي لا إلهَ إلا هُوَ المَلِكُ القُدُّوسُ السَّلامُ المؤْمِنُ المهَيْمِنُ العَزِيزُ الجَبَّارُ المتَكَبِّرُ) [٩٩] فلم يذكر الاسم الثامن بالواو[١٠٠].

كما أنكرها أبو الحسن الباقولي (ت٥٤٣هـ) معلِّلاً لذلك بقوله: "لأن الثمانية التي ادّعوها لا تُوجب دخول الواو، وليس لذا الكلام الطويل معنى، إنما ذاك أضغاث أحلام يراها صاحب مبادئ اللغة فيقتدي به شارحكم"[١٠١].

وصاحب مبادئ اللغة هو الخطيب الإسكافي (٤٢٠هـ) ذكر واو الثمانية في كتابه درّة التنزيل، وتبعه أبو مسلم محمد بن علي الأصبهاني (ت٤٥٩هـ) في تفسيره[١٠٢].

والحقيقة أن الخطيب الإسكافي نقل أقوال بعض المفسّرين الذين ذكروا واو الثمانية، واحتجّوا لها بآيات من القرآن الكريم، وإن لم يصرّح هو بذلك.

قال المالقي: "هذه الواو وإن وقعت دالّةً على الثمانية أو في الثامن، لا يخرجها ذلك عن معنى العطف أو واو الحال .... ووقعت في الثامن بالعرض لا بالقصد"[١٠٣].

قال أبو حيّان في توجيهه لهذه الواو: "ودعوى الزيادة أو واو الثمانية ضعيف"[١٠٤].

وقال ابن القيّم (ت٧٥١هـ): "قوهم إن الواو تأتي للثمانية ليس عليه دليل مستقيم"[١٠٥].

وقال الزركشي (ت٧٩٤هـ): "ولم يُثبت المحقِّقون واو الثمانية ، وأوّلوا ما سبق عليه العطف أو واو الحال"[١٠٦].

وقال السيوطي (ت٩١١هـ): "ولم يذكر هذه الواو أحد من أئمّة العربية"[١٠٧].

وقال الزَّبيديّ (ت١٢٠٥هـ): "وقد أَبطلَ واو الثمانية هذه ابنُ هشام وغيره من المحقِّقين، وقالوا لا معنى له ، وبحثوا في أمثلته، وقالوا أنها متناقضة"[١٠٨].

الخلاصة

على الرغم من إثبات بعضهم لواو الثمانية، وقولهم إنها لغة فصيحة لبعض العرب، والاستدلال لها ببعض الآيات القرآنية، فإن النفس تميل إلى تقوية مذهب المحقِّقين، والشكّ في هذه الواو. وممّا يريبني فيها أمور، منها:

١. ضعف الاستدلال عليها بالآيات المذكورة، حتى قال بعض العلماء:" هذه الواو وإن وقعت دالّةً على الثمانية أو في الثامن، لا يخرجها ذلك عن معنى العطف أو واو الحال .... ووقعت في الثامن بالعرض لا بالقصد"[١٠٩].

٢. إغفال الأئمة الكبار من علماء اللغة والنحو والتفسير لها، وإنكار المحقِّقين لهذه الواو، وقد وردت آراؤهم في ثنايا البحث.

٣. عدم وجود أدلّة أخرى عليها من كلام العرب، شعرهم أونثرهم.

٩٩ سورة الحشر ، الآية ٢٣.

١٠٠ انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٨٣/١٠.

١٠١ كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ٧٥١/٢.

١٠٢ انظر: حاشية السابق نفسه.

١٠٣ رصف المباني في شرح حروف المعاني /٤٨٨.

١٠٤ البحر المحيط ١٠٤/٥.

١٠٥ بدائع الفوائد ٥١/٣.

١٠٦ البرهان في علوم القرآن ٤٣٩/٤.

١٠٧ همع الهوامع ٢٣١/٥.

١٠٨ تاج العروس من جواهر القاموس ٤٢٢/٢٠.

١٠٩ رصف المباني في شرح حروف المعاني للمالقيّ /٤٨٨.

٤. انتقاضها بقوله تعالى:(هُوَ اللهُ الذِي لا إلهَ إلا هُوَ المِلِكُ القُدُّوسُ السَّلامُ المؤْمِنُ المهَيْمِنُ العَزِيزُ الجَبَّارُ المتَكَبِّرُ) [١١٠] فلم يذكر الاسم الثامن بالواو.

٥. دخول الواو على الصفة الرابعة في قوله تعالى:(**حَم تَنْزِيلُ الكِتَابِ مِنَ اللهِ العَزِيزِ العَلِيمِ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ**) [١١١].

كما دخلت على الصفة التاسعة في قوله تعالى: (**التَّائِبُونَ العَابِدُونَ الحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالمَعْرُوفِ والنَّاهُونَ عَنِ المُنْكَرِ والحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وبَشِّرِ المُؤْمِنِينَ**)[١١٢].

فلو كانت الواو مختصّة بالصفة الثامنة وحدها، أو بالعدد ثمانية، لما دخلت على الصفة الرابعة، والصفة التاسعة.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الإربيليّ، علاء الدين:

. جواهر الأدب في معرفة كلام العرب، تحقيق د.حامد أحمد نيل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٤م.

٣. الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب:

. درّة التنزيل وغرّة التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

٤. الإسكندري، ابن المنير:

. الانتصاف (حاشية ابن المنير على الكشاف للزمخشري).

٥. الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد:

. الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٥٥م.

٦. الباقولي، أبو الحسن الأصبهاني:

.كشف المشكلات وإيضاح المعضلات، تحقيق د.محمد الدالي، مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

٧. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل:

. فقه اللغة وسرّ العربية، تحقيق مصطفى السقا وجماعة، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٧٢م.

٨. ابن جني، أبو الفتح عثمان:

. سرّ صناعة الإعراب، تحقيق د.حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى١٩٨٥م.

٩. ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر:

. أمالي ابن الحاجب، تحقيق د.فخر قدارة، دار عمّار، عمّان.١٩٨٩

١٠. الحريري، أبو محمد القاسم بن علي:

. درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ، تحقيق د.عبد الله البركاتي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة ١٩٨٤م.

١١. أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي:

. البحر المحيط، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

١٢. ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد:

[١١٠] سورة الحشر ، الآية ٢٣.

[١١١] سورة غافر ، الآية ١–٣.

[١١٢] سورة التوبة ، الآية ١١٢.

. إعراب القراءات السبع وعللها، تحقيق د.عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ۱۹۹۲م.
. الحجة في القراءات السبع، تحقيق د.عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثانية ۱۹۷۷م.
۱۳. الرازي، الفخر الرازي:
. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت.
۱٤. الزَّبيدي، محمد مرتضى:
. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت۱۹۹٤م.
۱٥. الزجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري:
. معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ۱۹۸۸م.
۱٦. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله:
. البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ۱۹۷۲م.
۱۷. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر:
. الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت.
۱۸. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف:
ـ الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون: المجلد السادس والسابع والتاسع: تحقيق د.أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ۱۹۸۷و۱۹۹۱و۱۹۹۳م.
۲۰. السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن الخطيب:
. الروض الأنف، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبات الكليات الأزهرية، القاهرة.
۲۱. سيبويه، أبو بِشر عمرو بن عثمان بن قنبر:
. الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى ۱۹۷۱م.
۲۲. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر:
. همع الهوامع، تحقيق د.عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت۱۹۷۹م.
۲۳. ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله علي بن محمد:
. أمالي ابن الشجري، تحقيق د.محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ۱۹۹۲م.
۲٤. الشمني، أحمد بن محمد:
. حاشية الشمني على مغني اللبيب المسمّاة المنصف من الكلام على مغني ابن هشام، الطبعة البهية، مصر ۱۳۰٥هـ.
۲٥. الطبرسي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم:
. مجمع البيان في تفسير القرآن، دار الفكر، بيروت ۱۹۹٤م.
۲٦. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب:
. المحرر الوجيز، تحقيق عبد الله الأنصاري وزميله، الدوحة، الطبعة الأولى ۱۹۸٤م.
۲۷. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين:
. التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي البجاوي، مكتبة الحلبي، القاهرة ۱۹۷٦م.
۲۸. العلائي، خليل بن كيكلدي:
. الفصول المفيدة في الواو المزيدة، تحقيق د.حسن الشاعر، دار البشير، عمّان، الطبعة الأولى ۱۹۹۰م.
۲۹. الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد:
. معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ۱۹۸۰م.
۳۰. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب:
. القاموس المحيط، مطبعة الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية ۱۹٥۲م.
۳۱. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد:

. الجامع لإحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٢. ابن القيّم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب:
. بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت.
٣٣. المالقي، أحمد بن عبد النور:
. رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق د.أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية ١٩٨٥م.
٣٤. ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله:
. شرح التسهيل، تحقيق د.عبد الرحمن السيد وزميله، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.
٣٥. المرادي، حسن بن قاسم:
. الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق طه محسن، بغداد ١٩٧٦م.
٣٦. النحّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل:
. إعراب القرآن، تحقيق د.زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٥م.
٣٧. ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف:
. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق د.مازن المبارك وزميليه، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٢م.

الثقافة والإيديولوجيا: قراءة في ديالكتيك الثقافة والهيمنة

زهير دحمور،
قسم اللغة العربية وآدابها، كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية، جامعة أبو القاسم سعد الله (جامعة الجزائر ٠٢)، الجزائر

الملخص

شكل مفهوم الثقافة هاجس بحث العديد من المفكرين، وهو ما أدى إلى انقسام في الآراء والأحكام حول ماهيتها وماهية دورها وكيفية تعاطيها، غير أن ظهور النظريات الفلسفية ومناهج البحث المختلفة -وفي ظل الصراعات العالمية- دخلت العديد من الشوائب التي أحالت الثقافة عن دورها الرئيسي الذي كان من المفروض أن تلعبه، وبحكم تغير آليات الاستعمار في عصر ما بعد الإمبراطوريات الكلاسيكية صارت الهيمنة الثقافية هي ما ترسم شكل إمبراطوريات جديدة بمقاييس يصعب مواجهتها خصوصا أن الثقافة لم تعد بالشكل البريء الذي عهدناه، فكثير من المعطيات الثقافية صارت إلى حد كبير تخدم أنظمة سياسية وكيانات مؤسساتية معينة، ومنذ تحول المنتجات الثقافية إلى منتجات اقتصادية ومالية تحكمها السوق صارت الإيديولوجيا هي ما يحدد صورتها من أجل حصول الدول العظمى على مكاسب سياسية تضمن هيمنتها ومن هنا يبرز القلق حول هذا التحول الذي طرأ على مفهوم الثقافةوبالتالي يحق لنا التساؤل: كيف أثرت الإيديولوجيا على الثقافة وكيف سمحت الثقافة لها بالعبث في محدداتها؟ كيف نفرق بين الثقافة والثقافة المدؤلجة وهل تفكيك الإيديولوجيا كفيل بتفكيك الهيمنة؟ أم أننا نفكك الهيمنة من خلال إعادة أدلجة الثقافة وفق منظوماتنا المعرفية ومصالحنا؟

الكلمات المفتاحية: الثقافة، صناعة الثقافة، الإيديولوجيا، الهيمنة، ماركس.

المقدمة :

يقر **كارل مانهايم Karl Mannheim** في كتابه (**الإيديولوجيا واليوتوبيا**) أنه لا يملك معالجة تاريخية كافية عن التطور الدلالي لمصطلح الإيديولوجيا كما أنه لا يملك تاريخا سوسيولوجيا لمعانيه المختلفة (**مانهايم، أكتوبر ١٩٨٠**)، لكن هذا لا يمنعنا من إيراد شيء بسيط منه؛ فعند ظهور مصطلح الإيديولوجيا كان مرتبطا أول الأمر بعلم الأفكار؛ حيث أن مفاد ظهوره بمعهد فرنسا سنة ١٧٩٦ على يد الفيلسوف **دوستوت دو تراسي Destutt de Tracy** كان دراسة الأفكار ووصفها وتاريخها وقوانينها والإحاطة بكل ما يخصها وخاصة أصولها، "وقد حاول دوستوت في (**كتابه مشروع لعناصر الإيديولوجيا**) ليوضح أن الأفكار تتكون من إحساسات، وبذلك رسم الطريق لطائفة من الفلاسفة اعتبروا أنفسهم واعتبرهم الناس إيديولوجيين أمثال: كوندورسي Condorcet، فولني Volny، غارا Garat، كابانيس Cabanis، شينيي Chenier، سان سيمون Saint Simon، كونت Comte، ميريمي Méréme، ستاندال Stendhal، سان بوف Saint Beuve " (**ماركوفيتش، العلم والإيديولوجيا، ١٩٧٣، صفحة ٢٣**) غير أن هذا المفهوم أزيح عن مفهومه الذي أريد له وحاول أن يعطي لنفسه معاني أبعد مما كان يطمح من خلاله صائغوه، وبالتالي كان مصطلح الإيديولوجيا يأبى أن يمسك بمهومه ما أدى إلى تعدد قراءات المفكرين وتفسيرات الفلاسفة، فقد أضحى هذا المصطلح يأبى كل المفاهيم المصنوعة، وصار يصيغ لنفسه مفاهيم تحمل بين ثناياها جدلية يفرض من خلالها وجوده كأي ظاهرة طبيعة يسعى المفكر إلى الاكتفاء بتفسيرها.

لقد جرى على عقول عموم الناس ربط مصطلح الإيديولوجيا بالفكر الماركسي، ولعل ذلك نتيجة لنظرتهم إلى كون المصطلح يعبر عن منظومة تفسيرية للواقع تتجلى في قراءته من المنظور الطبقي، ومن هنا يتضح لنا وكأن هذا المصطلح لا يليق بمن يوسم به، وأن اقتصار ربطه بالماركسية هو من جملة اتهامات باقي التيارات الفكرية لها بالنقص والعيب، فالإيديولوجيا تخبئ بين

ثناياها نوعا من الكذب والتدليس وشيئا من تزييف الواقع، وهو الأمر الذي ترفضه الماركسية التي طالما وصفت نفسها بالفلسفة التي تسعى إلى المساواة وتمسك بيد المظلوم إلى نيل حقه المهضوم من ظرف طبقة جشعة تستغل شقاءه، وتسعى إلى الكسب على حساب جهده وعمره.

ولعل هناك سببا آخر جعل الكثير من الناس يربطون مفهوم الإيديولوجيا بالماركسية، وهو تفسير الماركسية ذاتها للظواهر الاجتماعية وارتباط دراستها بها، فكلا الموضوعين (الإيديولوجيا والماركسية) لهما تلك العلاقة الوطيدة بتفكير وذهنية المجتمعات، وعلى الرغم من أن جل التيارات الفكرية لها علاقة بالحركة المجتمعية إلا أن الماركسية هي أكثر تلك التيارات تعالقا بها، وكما هو الخطاب الإيديولوجي فالخطاب الماركسي يعطي لنفسه تلك الصيغة اللغوية التقريرية التي تأبى المناقشة المفتوحة، حيث أن الصفة الأحادية الجانب بقيت غالبة على الخطاب الماركسي على رغم تعدد مدارسها وتوجهاتها.

من ناحية أخرى وعلى الرغم من أن **لينين** كان كثيرا ما يتحاشى كلمة (الإيديولوجيا) في كتاباته التي بلغت ١٥٠٠٠ صفحة، إلا أنه ذكرها قارنا إياها بالاشتراكية، فقد كتب رسالة إلى اتحاد الشمال جاء فيها: "إن الاشتراكية باعتبارها إيديولوجية للصراع الطبقي الذي يقوده الكادحون، تخضع للشروط العامة التي بمقتضاها تنشأ الإيديولوجيا وتنمو وتتوطد، وبمعنى آخر فإن الاشتراكية تعتمد على زاد المعرفة الإنسانية كله، وتتطلب مستوى عاليا من العلم والتطبيق العلمي .. إلخ؛ ففي صلب الصراع الطبقي الذي يخوضه الكادحون ويتطور تطورا عفويا كقوة أساسية فوق قاعدة العلائق الرأسمالية، في صلب هذا الصراع يعمد الإيديولوجيون إلى غرس الاشتراكية" (**ماركوفيتش، العلم والإيديولوجيا، ١٩٧٣، صفحة ٣١**)، ومن خلال فربط الإيديولوجيا بالفكر الماركسي يتبين أن له علاقة بلينين الذي كثيرا ما يربط فكر الكادحين –الطبقة التي طالما دافع عنها- بالإيديولوجيا غير أنه في واقع الأمر يفرق بين الإيديولوجيا العلمية –التي تتبناها الطبقة العمالية- وبين الإيديولوجيا البرجوازية التيتمثل طبقة المستغلين، فلينين "يعتمد على مبدأ برنامج هانفيلد في الديمقراطية الاجتماعية النمساوية، المبدأ الذي يرى بأن مهمة الديمقراطية الاجتماعية تكمن في خلق وعي لدى الطبقة الكادحة، وعي بوضعيتها ومهماتها، وأن كل إلحاح على عفوية الحركة العمالية وكل تقليل من أهمية الإيديولوجيا العمالية تطورا عفويا يؤدي إلى تبعيتها لأيديولوجيا برجوازية" (**ماركوفيتش، العلم والإيديولوجيا، ١٩٧٣، صفحة ٣٠**).

مفهوم الإيديولوجيا:

يرى **حميد الحميداني** –مثل ما يرى الكثير من النقاد- أن مفهوم الإيديولوجيا من أكثر المفاهيم تعقيدا وصعوبة في التحديد، ويعتبر أن الكتابة في هذا الموضوع هو في حد ذاته مغامرة كبيرة غير محمودة العواقب من الناحية العلمية، ويرجع هذه الصعوبة إلى مشكلة معالجة الإيديولوجيا في الحقلين الاجتماعي والفلسفي (**الحميداني، آب ١٩٩٠، صفحة ١٣**)، ولعل اعتبار البعض كون الدخول في غمار الإيديولوجيا هو من قبيل المغامرة إنما هو نتيجة الانتقال الفكري الذي حققته المطارحات الفلسفية عبر التاريخ، إذ أنه وبعد ظهور فلسفة الأنوار ومرورا بالعصرين الحديث والمعاصر حاول الفلاسفة إقصاء الميتافيزيقا لكونها تعالج قضايا هي أبعد ما تكون عن مناهج التفكير العلمي السليم الذي يحاول تفسير الكون والحوادث تفسيرا علميا منطقيا يستند على منهجيات عقلانية أوتجريبية، وباعتبار الميتافيزيقا تتهرب –كما ادعي بعض الفلاسفة- من الواقع الحتمي، وتحاول تفسير العالم ماورائيا وغائيا، وتبرر ما لا يجوز تبريره بالطرق التي لا يجوز تبريره بها، فقد حاولوا التحفظ على موضوع الإيديولوجيا الذي لا يمكن تفسيره إلا غائيا وهو ما سنحاول صوغ مفهوم له في موضعه، ويمكن تفسير هذا التحفظ بتهرب المفكر الغربي من الوقوع في التناقض الواضح الذي سيعتبر سفسطة تضرب بالنضال الفلسفي المتراكم عبر عقود من الزمن

عرض الحائط، فتفسير الإيديولوجيا غائيا سيوقع المفسر-لا شك- في عالم ميتافيزيقي يصعب الخروج منه، لهذا لا نستغرب من المفكر الغربي أن يكتفي بوصف حالات الإيديولوجيا وسرد شيء من محدداتها.

في مستهل تأريخه للإيديولوجيات نرى **فرونسوا شاتليه François Châtelet** يحاول إعطاء مفهوم للإيديولوجيا بناء على من سبقوه فيرى بأنه "تصورات مجمعية ورباط مجتمع في السوسيولوجيا الكلاسيكية، إسقاط لوضع واقعي متناقض وغير محتمل في خيال مطمئن لدى فيورباخ، ستار عقلي، تبرير ونكهة روحية تنشرها الطبقة السائدة لتقنيع سيطرتها وإبرازها لدى كارل ماركس، محل بلاغة عاجزة عن تبرير إنتاج مفاهيمها والتعبير المحرف عن مصالح فئة أو طبقة اجتماعية لدى ألتوسير، جراب كردي تُكدَس فيه -مختلطةً- كل الأخطاء وكل البلاهات، أي أفكار الخصم حسب المعنى الشائع حاليا، فالإيديولوجيا مدلول مبهم على الأقل" (**شاتليه، ١٩٩٧، الصفحات ٥-٦**).

واعتبر ماركس وأنجلز الوعي مقتصرا على وعي طبقة محددة تاريخيا، وقد يرجع ذلك إلى أنهما كان يفسران العلاقات الاجتماعية وفق منظورهما الطبقي، فالمجتمع في نظر ماركس وأنجلز تحكمه تلك العلاقات الاقتصادية التي تطرح من خلالها مسألة الهيمنة، وبالتالي ف"الأفكار السائدة في عهد من العهود -بناء على نظرهما- ليست سوى تعبير فكري عن علائق تجعل من طبقة ما طبقة سائدة، وأن الأفراد الذين يصنعون علائقهم الاجتماعية طبقا لعلائقهم المادية في الانتاج يصنعون في الوقت ذاته وطبقا لعلائقهم الاجتماعية المبادئ والمقولات" (**ماركوفيتش، العلم والإيديولوجيا، ١٩٧٣، صفحة ٢٥**). وجاء في رسالة **انجلز** إلى **كونراد شميدت** في ٢٧ تشرين الأول/ أكتوبر سنة ١٨٩٠م: "إن انعكاس العلاقات الاقتصادية في صورة مبادئ حقوقية يضع هذه العلاقات رأسا على عقب بحكم الضرورة ذاتها، فإن عملية الانعكاس هذه تجري بمعزل عن إدراك العنصر الفاعل؛ فالحقوقي يتصور أنه يعمل بموضوعات قبلية، بينما هي لا تعدو أن تكون انعكاسا للعلاقات الاقتصادية، وهكذا يقف كل شيء رأسا على عقب. أما أن هذا التشويه الذي يمثل، طالما لم نكشفه، ما نسميه **العقيدة الإيديولوجية**، يؤثر بدوره تأثيرا مقابلا في البناء التحتي الاقتصادي ويمكنه ضمن حدود معينة أن يعدله" (**أنجلز، ١٩٨٠، صفحة ١٤**).

لقد حاول ماركس إعطاء صورة للإيديولوجيا شبيهة إلى حد بتلك الصورة المعكوسة على شبكة العين، إذ أن وظيفة الإيديولوجيا هي إنتاج صورة مقلوبة عن الواقع ولا تصوره كما يجب لها أن تصوره، تساهم في ذلك كل منتجات الأخلاق والدين والميتافيزيقا وكل ما قابلها من أشكال الوعي التي من المفروض أن تكون من الإيديولوجيا، لأنها تفقد كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي لكونها لا تملك أي تطور أو تقدم على العكس من الانتاج المادي الخاص بالبشر، الذي يملك تاريخا ويسير دائما على طريق التطور فضلا عن كونه يمثل واقعا خاصا، "فليس الوعي هو الذي يعين الحياة، بل الحياة هي التي تعين الوعي، ففي الطريقة الأولى لاعتبار الأشياء يتم الانطلاق من الوعي على اعتباره الفرد الحي، أما الطريقة الثانية التي تقابل الحياة الواقعية فإن الانطلاق يتم من الأفراد الواقعيين والأحياء بالذات، ويتم اعتبار الوقع بوصفه وعيهم هم فقط" (**ماركس و أنجلز، الإيديولوجية الألمانية، ١٩٨٦، صفحة ٣١**)، وعليه ومن هذا المنطلق تكمن علاقة البنى التحتية بالبنى الفوقية ويبرز فضل الأولى على الثانية واقعيا.

يقر **ماركس وأنجلز** أن الإيديولوجيا نابعة بصورة شعورية من وعي مزيف لا يدرك القوى الفاعلة المؤثرة فيه، وكل ما يراه قوى فاعلة فإنما هو لا يعدو مجرد مجرد وهم، وهذا شرط أساسي لتتم العملية الإيديولوجية، وإلا فلا يحق لنا أن نسميها بذلك، غير أنها لا تخرج عن نطاق الفكر لأن شكلها ومضمونها فكريان سواء نبعت من فكر الإيديولوجي نفسه أو نتاج فكر متوارث عن أسلافه، وبالتالي فالعملية الإيديولوجية تفرض نفسها لتكون مقبولة لدى صاحبها دون أدنى نقد أو تمحيص في مصدرها

أو النظر في مدى صحتها، فتبقى بالنسبة له أمرا مفصولا فيه بصفة نهائية لا تدعو إلى النقاش (**ماركس و أنجلز، ۱۹۸۱، صفحة ۵۳۹**)

إن أبرز صفة تتصف بها الفكر الإيديولوجي هي صفة التشوية الذي تطبعه على الواقع، وهو ما يشكل واقعا مزيفا خاليا من الحقائق، كل هدفه هو محاولة تزيينه وعرضه بصورة مقبولة مرضي عنها، تكون هذه الممارسة غير واعية بطبيعة الأفكار التي تحددها شروط متصلة بالوضعية المادية السائدة في مجتمع الإنسا المفكر، "إن الإيديولوجيين يخلقون ضلالات نوعية في المجتمع الذي يعيشون فيه، ويضفون عليها طابع المثالية والخلود، ثم يعتنقون هذه الضلالات عن صدق وبنية طيبة" (**ماركوفيتش، ۱۹۷۳، صفحة ۲٦**).

بول ريكور Paul Ricœur من ناحية أخرى لا يرى أن الخطأ في الشخص المتكلم، لأن هذا الشخص لم يكن يوما صاحب موقف، بل هو دائما موقف شخص آخر، وبالتالي فالمصطلح دائما موجه للآخر، وبما أن الناس لا يقولون بكونهم دعاة إيديولوجيا؛ فالخطأ بالضرورة هو خطأ صانع الأفكار الإيديولوجية، وعلى عكس الإيديولوجيا نجد أن دعاة اليوتوبيا يدعون نسبة أفكارها لأنفسهم دون أي حرج بل نرى كتابها يدافعون عنها ويزعمون تبنيها (**ريكور، كانون الثاني/ يناير، صفحة ٤۹**).

حاول العروي —كونه أحد أكبر المفكرين العرب تعمقا في الفكر الماركسي – أن يعطي مفهوما للإيديولوجيا على رغم علمه بالسجالات الكبيرة التي دارت بين الفلاسفة حول إبراز هذا المفهوم فيقول: "نقول إن الحزب الفلاني يحمل أدلوجة[1] ونعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد، يكتسي هذا الحكم في استعمالنا الحالي صيغة إيجابية لأن الحزب الذي لا يملك أدلوجة هو في نظرنا حزب انتهازي، ظرفي، لا يهمه سوى استغلال النفوذ والسلطة" (**العروي، ۲۰۱۲، صفحة ۱۰**)، ويضيف شرحا لرؤية الماركسية للأيديولوجيا فيقول "نقول أن الماركسية تمتاز على غيرها من المذاهب لأنها تقدم لنا نظرية عن الأدلوجة (نسميها فيما يلي **أدلوجياء**), إنها تجيب على السؤال التالي: ما هي الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني في كل أدواره يرى الأشياء طبقا لدعواه هو، لا طبقا لذاتها هي (أي الأشياء)؟ في هذا الاستعمال يقابل مفهوم الأدلوجة مفهوم الحق: الحق هو ما يطابق ذات الكون، والأدلوجة ما يطابق ذات الإنسان في الكون" (**العروي، ۲۰۱۲، صفحة ۱۰**).

مناقشة المفاهيم:

يمكن قراءة الإيديولوجيا من منظور علاقة السلطة باللغة، فالمتكلم يحاول –بوعي أو غير وعي– إعطاء الخطاب جانبا من السلطة التي تمنحه مصداقيته في الوجود والفعل، ومن خلال الخطاب تتسلل الإيديولوجيا مشوّهة بعض الحقائق التي تختفي سواء بفعل الظروف الخارجة عن نطاق وعي المتكلم أو الظروف التي تفرض حقائق معينة تظهر صحتها بناء على اعتبارات مختلفة، وعلى الرغم من أن السلطة لا تتراءى قواها الخفية للعيان إلا أنها تصنع بفعل ذلك التشويه قبولا لدى المتلقي، وعلى قدر إحاطة المتلقي بالحقيقة ومعرفته أو مقاربته لها تنقشع سحابة الإيديولوجيا.

يمكن تعريف الإيديولوجيا على أنها **خطاب مُسيَّس –غالبا– يحاول تصوير الواقع وصناعة أفكار وتمثلات معتقدات وفق ما تقتضيه المصلحة السياسية بمفهومها العام**، كما يمكن تعريفها على أنها **صناعة الثقافة التي تحاول أن تفرض منطقها**

[1]– مصطلح **الأدلوجة** هو محاولة للعروي في إعطاء مصطلح عربي للإيديولوجيا بحكم كونها دخيلة على جميع اللغات الحية، وهي مغامرة في رأينا كون مصطلح الإيديولوجيا قد انتشر مما يستعصي على أي مصطلح أن يكون بديلا عنه، والانتشار في واقع الأمر شرط أساسي في صياغة المصطلح وهو من أساسيات البحث العلمي.

كبديل لثقافة الواقع بهدف الهيمنة وهي دائما ما تخبئ مصلحة محددة، وعلى مستوى الفن والتربية والأدب والنقد والإقتصاد والتاريخ يكون لعبها، **إذا كانت الثقافة تعبيرا عن الواقع بصفة عامة؛ فالإيديولوجيا هي الاستعمال السياسي للثقافة الذي يصنع في مجمله ثقافة تفرض نفسها بديلا بغية صناعة واقع ملائم للإيديولوجي** وبالتالي **فالإيديولوجيا قد لا تشوه الواقع بالضرورة بل توظفه، وعلى قدر المصلحة من التوظيف تكون نسبة الصناعة.** فهي أول ما تصدر على يد السلطة بفعل واع يهدف في الحقيقة إلى التزوير والتشويه، ثم ينتقل إلى طبقة – مثقفة غالبا – تحاول إقناع الناس بواقع معكوس يذكرنا تقريبا بعمل جماعة السوفسطائيين الذين امتهنوا حرفة الكلام في المواضيع العديدة خدمة للسلطة، وفي نهاية الطريق يصل الخطاب (الإيديولوجي) طبقة تمارسه وتنشره على أوسع نطاق على الرغم من كونها تجهل حقيقة محتواه وحقيقة ما يرمي إليه.

إن الإيديولوجيا – وفق ما ذكرناه – **تمثل مفهوما معاكسا للثقافة،** حيث أنها لا تمثل الثقافة الموضوعية التي تساهم في معرفة الحقيقة ومناصرتها بل توجهها إلى معنى عكسي يقلب المفهوم الثقافي إلى مفهوم يحاول أن يعطي لنفسه شكلا ثقافيا وهو على العكس من ذلك تماما. لكن **هل كل خطاب إيديولوجي هو خطاب يشوه الواقع بالضرورة؟ وهل واقعنا الذي نعيشه هو نتاج إيديولوجيات رسمت معالمه؟**

بما أن الإيديولوجيا نتاج خطاب يخبئ بين نواياه مصلحة (سياسية أو اقتصادية في الغالب) فبالضرورة سيكون سياق الخطاب هو المتحكم في طبيعة هذة الإيديولوجيا، يرى **ماركوفيتش** أن الإيديولوجيين يختلقون ضلالات نوعية داخل مجتمعاتهم، ويحاولون تلوينها بشيء من المثالية والخلود من أجل أن تلقى القبول في الوسط الذي تعرض فيه، غير أن الإيديولوجيين سيعتنقون هذه الضلالات التي تم اختلاقها عن صدق وطيبة خاطر (**ماركوفيتش، العلم والإيديولوجيا، ۱۹۷۳، صفحة ۲٦**)، ولكن الأمر في الحقيقة لا يحتاج في كل الأمور إلى إضفاء طابع تشويه السيىء ليبدو حسنا من أجل كسب ود المتلقي، بل إن السلطة في أحيان كثيرة تحاول تشويه الواقع من أجل الإبقاء على مركزية أصحابها، من خلال إشعارهم الدائم بالخطر الخارجي، وتدعيم هذا الموقف بصناعة واقع مأزوم على الرغم من كون الواقع أكثر إشراقا وجمالا، وهذا أسلوب تنتهجه العديد من الدول إزاء شعوبها من أجل إيهامها بالحل الأنجع الذي لن يكون إلا من خلال السلطة السياسية المتمثلة في أشخاصها الحاليين، وبالتالي فصناعة الأزمة هي إيديولوجيا تستدعي بعد ذلك صناعة الحل، وهكذا يتشوه الواقع على حسب ما تقتضيه المصلحة.

الإيديولوجيا وثقافة المركز:

على الرغم من أن الكثير من الباحثين قد لمح إلى أن مفهوم المركزية يقترن بصفة مباشرة بالإستعمار؛ إلا أننا نرى أنّ مفهوم المركزية قديم قدم مفهوم (الآخر) الذي يجعل من التمييز سمة أساسية تصنع الفروقات بين الشعوب وعلى الرغم من عدم وجود مصطلح "**المركزية**" إلا أنّ مفهومه سابق الوجود لا يمكن إنكاره.

يشير **الآخر** في عمومه إلى أيّ شخص يتميز عن الذات؛ وبذلك فوجود **الآخر** ضروري لتحديد المرء من العالم ولتعريف ما هو عادي (Ashroft , Griffiths, & Tiffin, ۲۰۰۸, p. ۲۹۲)، واستنادا على الواقع المعرفي فإن كل ما هو خارج الذات يعتبر **آخرا** (**other**) وكل ماهو خارج الجماعة الفكرية هو آخر بالنسبة لها (**الخليل، د.ت، الصفحات ۰۹–۱۰**)، ولعل أول الفروقات التي بنيت عليها **المركزية** تتمثل في العرق؛ وهو العنصر الأكثر تجليا عند التقاء الطرفين، فالعرق كما يبدو "ماهو إلا منتج خطير للتحيز، أو على الأقل للتفكير الخاطئ، فالعنصرية في جوهرها عبارة عن اعتقاد بأن الجنس البشري يتكون من عدد من الأجناس البشرية الفرعية المتمايزة بيولوجيا والمنفصلة والمختلفة... إنّ الاختلافات الثقافية هي في الغالب أشكال بديلة من الفروق العرقية" (**ديورنغ، يونيو ۲۰۱۵، الصفحات ۲٦۳–۲٦٤**).

لا يتوقف الأمر عند ظهور **الآخرية** اعتباطا بل إنّ **غياتري سبيفاك G. C. Spivak** تتجاوز ذلك إلى أنّ هناك **صناعة للآخر** (**Othering**) فهي عملية دياليكتية يتم من خلالها إنتاج آخرين مستعمَرين في سياق كولونيالي، وبالتالي تتكون العلاقة بين الأنا والآخر ضمن خطاب القوة؛ حيث من خلالها يمارس الأنا سلطته على الآخر المصنوع ليكون بذلك تاé>بعا له، فالمستعمِر "منهمك في عملية يمكن للإمبراطورية من خلالها أن تقوم بتعريف نفسها في مواجهة هؤلاء الذي تستعمرهم، وتستبعدهم، وتهمشهم، وتعيّن الإمبراطورية موضع (**آخريتها**) بهذه العملية سعيا وراء تلك السلطة التي بداخلها تترسح ذاتيتها الخاصة" (**Ashroft , Griffiths, & Tiffin, ٢٠٠٨, p. ١٥٨**)، وبالتالي فقد حاولت أوربا بسط سيطرتها على الآخر بناء على قناعاتها بتفوق العرق الأوربي ومنه بتفوق الفكر الأوربي على كل ما يشكل لها (**آخر**)، ومن هنا تبدأ المركزية الأوربية.

على العكس مما هو متوقع؛ فهناك من يدافع عن فكرة المركزية الأوربية ويرى أن منتقديها بالغوا في إطلاق اتهاماتهم ونقدهم اللاذع في كل مجالات الفكر الاجتماعي فـ **بلاوت J.M Blaut** يرى أنّ هناك مشكلة مع هذه الكلمة "إذ ينظر إلى المركزية الأوربية في معظم الخطاب على أنها نوع من التحيّز، سلوك ما، ولذا فهي شيء يمكن استبعاده من الفكر الحديث المستنير بنفس الطريقة التي نستبعد بها اتجاهات أخرى بالية مثل: العنصرية، والتحيز الجنسي، والتعصب الديني الأعمى، ولكن الجانب المهم في المركزية الأوربية ليس هو هذه السلوكيات التي تأخذ شكل القيم والانحيازات، بل هو بالأحرى علم ودراسة أكاديمية ورأي خبير مطلع" (**بلاوت، ٢٠١٠، صفحة ٢٦**)، ويضيف **بلاوت** في الجزء الثاني فيرى أنه وبعد أن فقدت الشروح الدينية شهرتها ورفضت العنصرية فقد صار تاريخ المركزية الأوربية مستندا على قدمين هما البيئة والثقافة، ويقول: "لقد أُخبرنا بأن أوربا نهضت وهزمت العالم بتميز بيئتها وثقافتها، وهما العاملان اللذان طوّرا أوربا بشكل أسرع وأكبر من أي مجتمع آخر" (**بلاوت، نموذج المستعمر للعالم: ثمانية من مؤرخي المركزية الأوروبية، صفحة ١٣**).

إن رأي **بلاوت** لم يكن سابق العهد لاتهامات إفريقيا بالنقص، فالإنسان الأوربي في حدّ ذاته وبعد تفوقه على المستوى العلمي حاول أن يربط كل ما هو عقلي منطقي وعلمي بأوربا، متخذا العلم إديولوجية يبين من خلاله ارتباط الإنسان الأبيض بالفكر الحضاري، فقد كتب **ديفيد هيوم David Hume** في منتصف القرن الثامن عشر (١٨م) متحدثا عن الإنسان الإفريقي أنه: "لا يملك شيئا من الصناعات والعلوم والفنون" (**شلقم، ١٩٨٢، صفحة ٠٥**)، كما أنّ **ترولوب Trollope** قال هو الآخر عن إنسان إفريقيا أنه: "لا يعرف شيئا يقربه من الحضارة التي يعيشها زميله الإنسان الأبيض، يقلد كما يقلد القرد الإنسان" (**شلقم، ١٩٨٢، صفحة ٠٥**)، حتى إنّ هذا **أرنولد توينبي Arnold J. Toynbee** حين درس نشوء الحضارات ومدى إسهامات الشعوب في الحضارة الإنسانية اعتبر أنّ الرجل الأبيض هو الأكثر إسهاما في بناء الحضارة على عكس الإنسان الإفريقي الزنجي الذي عاش على هامش الحضارة ولم يقدم لها شيئا يذكر، ومن منظور أنثروبولوجي يستند **توينبي** في أحكامه على عوامل عرقية يقرر من خلالها عظمة الإنسان الأبيض وذكائه موازاة مع انحطاط الأسود وغبائه (**شلقم، ١٩٨٢، الصفحات ٠٦–٠٧**).

إنّ من قدر الحضارات أن تبنى على العصبية؛ وهذا **إيدغار موران Edgar Morin** يُقر بأنّه من ضمن بنية كبرى الإمبراطوريات "قد تطورت داخل المدن والدول عوامل الإنحراف والجريمة، وظهر فيها آلهة كاسرة تطالب بالقضاء التام على العدو" (**موران، ٢٠٠٧، صفحة ٠٨**)، وبالتالي فقيام الإمبراطورية لا يخلو من عنصر العنف الذي به تبنى وتستمر، "فتاريخ المجتمعات الكبرى هو تاريخ الحروب التي لم يهدأ لها ساكن كما وضح ذلك **غاستون بوتولGaston Bouthoul** ، مؤسس علم الحرب، ومع ذلك فهذه المجتمعات أنتجت إلى جانب البربرية ازدهار الفنون والثقافة وتطور المعرفة وظهور نخبة

مثقفة، وهكذا فالبربرية تشبه جزءً مكونا للحضارات الكبرى وكما وضح ذلك **فلتر بنيامين Walter Benjamin**، لا توجد علامة من علامات الحضارة أو فعل من أفعالها لايعتبر في الوقت في نفسه فعلا بربريا (**موران، ٢٠٠٧، صفحة ٠٨**).

الإيديولوجيا والثورة والتفوق العرقي:

كانت الثورة الفرنسية بمثابة المتنفس الحقيقي للإنسان الفرنسي، فقد صار هذا الإنسان وبعد أن كان في السابق لا تحق له المطالبة أو الحلم بأدنى شروط الحياة الكريمة فقد صار ولأول مرة يجبر الحاكم على التقليص من صلاحياته التي طالما كسرت كاهل الطبقة العمالية نتيجة تعجرف وجشع طبقة الإقطاعيين وملاك الأراضي الذين لا يدخرون جهدا في إذلال البسطاء من الناس، فقد كانت للسلطة الحاكمة (المتمثلة في الملك آنذاك) شرعية الحكم وإطلاق الأحكام والأوامر بصفة مطلقة لا تراعي الحقوق المدنية، فالكل تحت رحمة الملك ومن أجل راحة الملك وطاعته، كل هذا كان بمباركة الكنيسة -التي كانت هي الأخرى ترعى كرسي الملك وتدعي أن طاعة الملك من طاعة الرب والخروج عليه خروج عن تعاليم الدين- في مقابل أن تستحوذ الكنيسة هي الأخرى على جانب مهم من السلطة (السلطة الروحية) وهي السلطة الي تتحكم في النفوس وتلجم الأرواح مع الكثير من الامتيازات المالية والعقارية، وبالتالي كانت حياة الفرنسي رهينة المحبسين، وهو الأمر الذي كان لابد من مواجهته وتغيير الواقع فـ"الثورة ليست إلا تعبيرا عن إنسانية الإنسان في ذاته، فلا وجود لثورة ضد العدل والنزاهة، فالثورة تعبير عن رفض الشذوذ عن الإنسانية، والثورة هي ذلك الفعل ضد الاستبداد ومحاولة نفي الآخر، فالمجتمع لا يثور إلا ضد من يسلبه ما يشعره بكيانه، والفرد باعتباره فاعلا داخل المجتمع لا يثور إلا ضد ما يكبح انتماءه ويشعره بالغربة داخل وطنه، باختصار لا تكون الثورة إلا ضد من يسلبه ما يمتلك" (**دحمور، إبريل ٢٠٢٠، صفحة ١١٩**).

تؤدي الهيمنة إلى ظهور إيديولوجيا ثورية كما فعلت الثورة الفرنسية، وهي الإيديولوجيا التي أسفرت عن المبادئ الثلاثة: الحرية والأخوة والمساواة، بمعنى أن الاستبداد يؤدي لا محالة إلى محاولة الانعتاق من تلك البيئة التي لا توفر سبل البقاء، وبذلك فمحددات الإيديولوجيا ومقوماتها تسطر على حسب طبيعة الهيمنة ومجالاتها، فالعلمانية الفرنسية على سبيل المثال لا الحصر حاولت فصل الدين عن الدولة بناء على طبيعة الهيمنة التي عانى منها الفرنسيون، وهذا الفصل الذي نادت بها الثورة ما هو إلا نتيجة السلطة والامتيازات التي نالتها الكنيسة.

وعلى الرغم من كون بداية الثورة لاواعية إلا أن الزمن كفيل بصنع نوع من الوعي الذي يؤطر العملية التوعوية، ومما لا شك فيه أن لكل ثورة رد فعل يؤدي إلى ما نسميه بالثورة المضادة، وهي الثورة التي تحاول فيها الإديولوجيا المشار عليها إلى إحياء الصراع وإعادة بناء النموذج الحاكم سابقا، وبذلك فتردد الصراع بين الفترة والأخرى إنما هو في الواقع محاولة تسعى إلى تشكيل **الإيديولوجيا النموذج** التي ستعتلي المسرح لتفرض نفسها كإيديولوجيا رسمية لها حق سن القوانين وفق ما يراه إيديولوجيوها، وهو الأمر الذي نجده واضح التشكل في تاريخ الجزائر.

لقد قامت الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي، وكان على مفجريها رسم معالمها، فكانت تلك المعالم لا تخرج عن كونها معالم ثورية على الواقع؛ ركزت في بدايتها على إعطاء مفهوم للهوية والوطن من أجل الحفاظ على وحدة البلاد، ومحاولة لإبراز الفرق بين الجزائري والمستعمِر، وبيان جوهر القضية الجزائرية، وقد جاء في البيان: "إننا نوضح بأننا مستقلون عن الطرفين اللذين يتنازعان السلطة، إن حركتنا قد وضعت المصلحة الوطنية فوق كل الاعتبارات التافهة والمغلوطة لقضية الأشخاص والسمعة، ولذلك فهي موجهة فقط ضد الاستعمار الذي هو العدو الوحيد الأعمى، الذي رفض أمام وسائل الكفاح السلمية، أن يمنح أدنى، حرية ونظن أن هذه الأسباب كافية لجعل حركتنا التجديدية تظهر تحت إسم: جبهة التحرير الوطني،

وهكذا نتخلص من جميع التنازلت المحتملة، ونتيح الفرصة لجميع المواطنين الجزائريين من جميع الطبقات الاجتماعية، وجميع الأحزاب والحركات، الجزائرية، أن تنظم إلى الكفاح التحريري دون أدنى اعتبار آخر" (**بيان أول نوفمبر، ١٩٥٤**).

ومع اكتساب الشعب الجزائري حريته صارت المصالح تتضارب، وهنا بدأت قصة صراع الإيديولجيات، وصار مسار التنمية والاستقلال مصير طريفي كماشة؛ بين فئة من مؤيدي القومية والاشتراكية، وأخرى تحاول أن تكوّن لنفسها إيديولوجيا عرقية متبلسة بالتاريخ، وكلا الطرفين يحاول إقناع المجتمع بأفكاره وتوجهه وكسب مريدين.

وكما حدث في باريس، أن استفادت البرجوازية -التي كانت متمثلة في الطبقات المتوسطة- من ثورات الشعب في المدن فاستولت على السلطة وسيطرت على المجالس البلدية ونظمت في كل مدينة ميليشا برجوازية تحت اسم الحرس الوطني" (**عوض، ١٩٩٢، صفحة ٥٨**). انتصر التيار القومي العروبي في الجزائر وتبنى قضايا الأمة العربية من نشر اللغة العربية ومواجهة العدو الصهيوني عبر جبهة مصر في سنتي: ١٩٦٧م و١٩٧٣م، لكن ما إن أصبح الشعب الجزائري يجني بدايات ثمار ثورته حاولت فرنسا الهيمنة من خلال جماعة الفرانكوفونيين المتشبعين بالثقافة الفرنسية، ومن ذلك الوقت إلى غاية الآن تتصارع الإيديولوجيات المتمثلة في أحزاب وطنية وأخرى ديمقراطية وثالثة إسلامية، ومشاركة محتشمة لليسار السياسي، في حين أن الحراك الشعبي والمتمثل أعضاؤه في جيل الشباب، حاول انتهاج سبيل آخر يتمسك بمبادئ نوفمبر وتعاليم جمعية العلماء المسلمين ونضال ابن باديس؛ الشيخ الذي اجتمعت فيه صفتان:

أولهما أنه أمازيغي أبا عن جد.

ثانيهما أنه كان من أبرز المحافظين والمدافعين عن تعاليم الدين الإسلامي واللغة العربية.

ودون أن ننسى فضل الزوايا في ذلك، على الرغم من أن هناك أطرافا تحاول نزع صفة النضال عنها لغايات لا يُصرَّح بها، وقد لا تكون هذه نهاية الطريق؛ فصراع الإيديولوجيات قائم ما لم تفصل الإيديولوجيا المنتصرة منهن في شكل الواقع وطبيعة الثقافة.

مثلت الثورة ثقافة أجيال متعددة؛ حيث أن لكل جيل من هذه الأجيال ثقافته وفهمه للواقع الذي يبني من خلاله إيديولوجيته، غير أن طبيعة الحكم والواقع يفرضان مقومات ومعالم الإيديولوجية، في حين أن الإيديولوجيا تحاول تغيير الواقع وفق ما تمليه مصالح الوطن ورؤية الإيديولوجيين، وهذه العلاقة الدياليكتيكية المعقدة هي التي تساهم في حركة التاريخ.

الإيديولوجيا وصناعة الهيمنة:

كان عصر الكشوفات الجغرافية بمثابة انتقال أوروبا من عصر انغلاق إلى عصر انفتاح على الثقافات المجهولة للإنسان الأوروبي، وفي الوقت نفسه أدى سقوط الإقطاع في أوروبا، وظهور ما يسمى بالثورة الصناعية، إلى ظهور طبقة مثقفة حاولت تحسين استخدامها للمعرفة من أجل الخروج من ظلمات القهر والاستغلال الإقطاعي، وهو بالفعل ما حدث، فقد أدى استغلال هذه الطبقة العمالية التي تملك المعرفة لجملة من الفرص التاريخية التي صنعت ما يسمى بالبرجوازية، وهي الطبقة البديلة التي سيطرت على مناصب حساسة في الدولة، وبما أن المال والسياسة لا ينتجان إلا الاستبداد والاستغلال فقد عانت أوروبا مرة أخرى من من طبقة امتهنت الصناعة واستبدلت العامل بالآلة، مما جعل للبرجوازي الحلول السريعة للتصدي لأي محاولة انقلاب من طرف الطبقة الكادحة ولهذا لا نستبعد دعوة ماركس في آخر البيان الشيوعي إلى اتحاد عمال العالم الذين لا يملكون ما يخسرونه سوى أغلالهم.

إن التركيز على عنصر الهيمنة من طرف البرجوازي (السلطة) في علاقته بالطبقة الكادحة؛ مبني على جملة من الاستعارات التي تحاول توطيد سلطة الطبقة العليا ونفوذها وفق ما تمليه الغاية والمصلحة، وبالتالي لا شك في أن الخطاب البرجوازي لا يدخر

جهدا في استغلال كل الإمكانيات؛ سواء في استغلال الواقع الحسن للعمال أو تزوير صورته وإعادة عرضه وفق ما يمكن أن يصنع قبولا لدى البروليتاريا.

بالتركيز من ناحية أخرى على رؤية الطبقة الكادحة للواقع التي تفرضه الإيديولوجية البرجوازية، فلا شك في أن تلك الإيديولوجيا تفرض نفسها كقانون يأبى النقاش، ولا ترضى بغير التبعية، إذ أن السلطة التي تمنحها الإيديولوجيا للسلطة هي بمثابة إضفاء شي من التقديس الذي يكرس الهيمنة المطلقة سوا بوعي من من الطبقة الدنيا (كوريا) أو بغير وعي (اوروبا)، إذ أن الإيديولوجيا تمارس نوعا من التخدير الذي يصنع قبولا في ظرف يحسب فيه المواطن أنه في كامل حريته دون أن يدري أن الإيديولوجي قد رسم له معالم المتاح وفق ما يتماشى مع إملاءات الإيديولوجيا.

الاستعمار والاستشراق

كان كتاب الاستشراق **لإدوارد سعيد** بمثابة الصاعقة على الفكر الغربي الذي كان يصرح بمثالية علاقاته ونظرته إلى الثقافة الغربية، غير أن إدوارد سعيد وبمنهجه التفكيكي حاول إعادة بناء فكرة الاستشراق حيث لمح إلى كونه مؤسسة كولونيالية لا تمت إلى الدراسة الموضوعية بصلة، وهو الأمر الذي لاقى العديد من الانتقادات الحادة بما فيها النقد اللاذع للمستشرق **برنارد لويس Bernard Lewis** الذي رأى أن إدوارد سعيد كان معمما في حكمه إلى درجة إنكاره فضل الاستشراق على الشرق نفسه وعلى المعرفة بصفة عامة، وحاول الاستدلال بالاستشراق الألماني الذي كان استشراقا حفظ ماء وجه أوروبا من التعميم، الذي قال فيه سعيد: "واقع الاستشراق معاد للإنسانية ومستمر بإلحاح، وإن نطاقه، مثل مؤسساته وتأثيره النفاذ الشامل، لا يزال قائما حتى وقتنا الحاضر" (**سعيد ، ٢٠٠٦، صفحة ١٠٢**).

في الحقيقة لم يكن الاستشراق استشراقا واحدا وهذا على حسب طبيعة العلم وقوانينه وغاياته، فاستشراق الدول الاستعمارية ليس بالضرورة هو أن يكون نفسه في الدول غير الاستعمارية، ولهذا فاستشراق دول الشمال الأوروبي لم يكن نفسه في دول الجنوب الأوروبي، فدول الجنوب –وبالنظر إلى التوسع الإسلامي الذي شمل معظم دول العالم– كانت دائمة التخوف من هذا المد الذي لا ييأس من نشره للدين الإسلامي وبالتالي فقد رأت أن الحل الأمثل هو مواجهته بدلا من الرضوخ لسلطته، ومنه كان من الضروري أن تبدأ بدراسة الشرق عموما والعالم الإسلامي خصوصا وهذا كخطوة أولى، ثم معرفة ثقافة شعوبه وذهنياتهم بغية تحسين التعامل معهم، كل هذا كان من أجل هدف آخر يتمثل في إعادة أمجاد دول أوروبا عبر فرض الهيمنة بعد معرفة كل سبل التعامل ونقاط القوة والضعف، وقد كان لها ما طمحت له وعملت من أجله؛ فقد ساهم الاستشراق داخل دول الجنوب في تكوين نظرة متحمصة حول كيفية فرض الهيمنة الأوروبية على الشرق وفتح باب الاستعمار الذي كان من جملة أسباب القوة الأروبية المعاصرة.

بينما في دول الشمال الأوروبي لم يكن الأمر كذلك لعدم توفر الأسباب نفسها، فقد كانت دول الشمال في منأى عن الصراعات السياسية بالحجم الذي كانت عليه دول الجنوب، ولهذا كانت دراساتها حول الشرق دراسات ذات أهداف معرفية محضة تترفع عن كل طموحات الهيمنة والتوسع، وهو ما نراه في الاستشراق التيشيكي والألماني والإسكندنافي، وهو الاستشراق الذي لم يتواءم مع السياسة ولم يستخدم سياسيا ولا عسكريا، وهو بالتالي استشراق ثقافي معرفي يتنافى خصوصيا مع النوع السابق الذي نعتبره إيديولوجيا لها ما يبررها سياسيا.

يقر **إدوارد سعيد** أن الاستشراق لم يعد موجودا بمسماه الذي طالما عرف به؛ فالمتخصصون في هذا الشأن فضلوا استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق، وأرجع ذلك لسببين اثنين:

أولهما اتسامه بالغموض.

ثانيهما: أنه يوحي بالاستعلاء الذي كان المديرون الأجانب يتسمون به خلال العهد الاستعماري إبان القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

وعلى رغم هذا لا تزال الدراسات تقام لها اللقاءات والمؤتمرات يحاول فيها المستشرقون إقامة الحجج على ماقاله سلفهم باعتبارهم موضع الثقة، وعلى الرغم من كون تغير دلالة الاستشراق إلا أنه لا يزال بنفس النمط من البحوث ويقر سعيد أن:"معنى هذا أن الاستشراق، حتى ولو لم يكتب له البقا بالصورة القديمة، ل يزال حيا في الحياة في الحياة الأكاديمية من خلال ما أرساه من مذاهب وقضايا فكرية بشأن (الشرق) و(الشرقي)" **(سعيد ، ۲۰۰۶، صفحة ٤٥)**.

أثبت الاستشراق كفاءته من جعل الثقافة إيديولوجيا تخفي وراءها الكثير من المصالح بما فيها المصالح الاستعمارية، وكيف كانت الثقافة سبيل السيطرة لا يصبو إليها الكولونيالي طلبا للمعرفة بقدر ما يصبو إليها كوسيلة استخباراتية هدفها جمع المعلومات وتزوير الواقع من أجل إحكام القبضة على الشرق الذي سيسمى بعد ذلك تمويها بعالم الجنوب. لقد ساهم الاستشراق في إعادة صياغة للثقافة وفق ما يتماشى مع مصالحه ويخدمها من خلال خطابين:

أولهما: خطاب موجه للعالم الغربي يحاول فيه تقزيم العالم الشرقي وحيونته، داعيا الغربيين إلى حمل رسالة التحضير التي دعت إليها الأنوار و نادت بها الإنسانية.

ثانيهما: خطاب موجه للشرق نفسه يتمثل في تسفيهه، ويدعوه إلى إعادة النظر في مسلماته ومقوماته، وزرع الشك بطابع علمي يدعي البحث عن الحقيقة خارج نطاق المقدس.

من هنا سعى الاستشراق إلى تكوين الصورة النمطية للشرق، ومن هنا جرى تصنيف الشعوب الشرقية كمخلوقات من الدرجة الدنيا وجب استعمارها وتحضيرها والإمساك بيدها وإرشادها إلى بر الأمان ذي الاعتبارات الغربية التي تتعارض كلية مع قيم الشرق

الثقافة.. العولمة.. الإيديولوجيا:

يجب ألا ننسى أن العولمة قرار سياسي مفروض عالميا، هدفه تفكيك الثقافات وإثبات مدى قوة ثقافات على أخرى، وبالتالي يكون بقاء ثقافة ما مرتبطا بقوة مناعتها ومدى تأثيرها في/على ثقافات الغير، وبالتالي الحصول على الكثير من المريدين.

لقد كانت العولمة بهذا قرارا يحمل إيديولوجيا (إذا نظرنا إلى الإيديولوجيا أنها الثقافة المصنوعة)، إذ أن العولمة حاولت بقدر ما أن تفكك الثقافة وتعيد صناعتها وفق ما تمليه مصالح المركز السياسية والاقتصادية، وبالتالي فنظر **زيغمونت باومن Zygmunt Bauman** إلى العالم السائل الناتج عن الحداثة (أو العولمة) فما إلا هو اعتراف ضمني بأن الثقافة البديلة استطاعت أن تفرض نفسها في الوجود، ثقافة الحب التي كانت تعرفها أجيال ذهبية من التاريخ، صارت ضمن الماضي الذي يأبى العودة إلى زمن السرعة، والأخلاق التي كانت الأمم تتغنى بها -سواء اتفقنا معها أو لم نتفق- صارت ضمن اللارجوع، لأنها لا تقاوم العولمة بترساناتها التفكيكية.

يمكننا الآن هنا أن نصف العولمة بالإيديولوجيا التي تهدف إلى هدم ما تبقى من ثقافات، وسياسة العراء في العلن -حيث صار المكشوف الهدف الأسمى لإيديولوجيا العولمة- جعلت من الثقافات تكشف عن خواء معظمها حضاريا، فعلى الرغم من كون الأسرة الراعي الأول للثقافة لم يعد لها ذلك الدور ممكنا مع طغيان كل الوسائل العولمية التي فرضت نفسها كأسرة جديدة تعيد صناعة الفرد وفق ما تريده العولمة، بل إن الأسرة بكاملها لم تعد بشكلها السابق الذي عرفناه من التلاؤم والتلاحم، فطابع الفردانية داخل الأسرة صار بديلا لمفهوم الجماعة للفرد والفرد للجماعة.

وعلى مستوى أعلى وأعمق؛ لا ننسى أن العولمة هي تكريس ثقافة هي في الأغلب ثقافة المركز -سواء أوروبا أو أمريكا- غير أن العولمة على مر السنين لم تعد هي العولمة في أول فرضها كإيديولوجيا، حيث أن ظهور مواقع التواصل الاجتماعي جعل منها وسيلة اتصال سريعة توسع نطاق المتاح لتكون الثقافة صنيعة الجميع بلا استثناء؛ فلو أخذنا مثلا التيك توك كنموذج سنجد أنه موقع شبابي بامتياز تتصارع فيه الأفكار وتتواءم وفق ذائقة -كانت سيئة أو حسنة- ما جعل الكل **مرسِلا** والكل **متلقيا** في آن، وبالتالي أُستُؤصِلت فكرة صناعة الثقافات من الدول لتستحوذ عليها الأفراد بجميع أطيافهم ليكونوا فاعلين في المشهد الثقافي، ومساهمين في صناعته، وهو ما أوجب اليوم قبل غدا أن يطلق الجميع -دول المركزكانت أوالهامش- صفارات الإنذار بالكارثة خاصة في الدول التي غرقت في العولمة.

لعل الأمر سيكون هينا بعض الشيء في الشرق الذي يركز بصفة أساسية على سلطة الدولة، وعلى الرغم من كون السلطة (سلطة الدولة بالخصوص) من أهم الفاعلين في صناعة الثقافة وممارسة الإيديولوجيا، فهي لا شك -من خلال محافظتها على نمط الحياة الجماعي والاجتماعي- تستخرج مجتمعاتها بأخف الأضرار التي ستكون عظيمة لو غرقت بين أمواج العولمة؛ فالصين -على سبيل المثال لا الحصر- لن تتعدى إيديولوجية سلطتها إلى المساس بصلاحيات الأسرة ما دامت الأسرة لا تمس بهيمنة السلطة، بل على العكس من ذلك سنجد السلطة من الراعين المجدين لمصالح الأسرة، ولهذا لا نستبعد كون الصين -وبعض الدول الشرقية بما فيها بعض الدول الإسلامية- تحجب الكثير من المواقع الإلكترونية التي تمس بسيادتها وبناء الأسرة التي تعرف مساحة لعبها، في الحين نفسه نجد دولة في الغرب مثل فرنسا مثلا قد سارت خطوات في إعادة رسم معالم هويتها عبر طرح سؤال: من هو الفرنسي؟ في محاولة لإعادة رسكلة الثقافة الفرنسية التي كادت أن تتبخر في باريس -مثلا-، العاصمة التي يمكن أن نقول أنها عاصمة عالمية بامتياز.

من خلال ما سبق نستنتج أن العولمة فرضت كإيديولوجيا لكنها سرعان ما أبت ذلك لتصبح مجرد وسيلة تقدم نفسها بتعريفها الكلاسيكي: وسيلة تجعل العالم قرية صغيرة تختصر الزمان والمكان، وترضى بكونها ناقلة للثقافة لا صانعة لها.

خاتمة:

في ختام الطريق وبعد وصف ومناقشة بسيطة نوعا ما لمسألة الإيديولوجيا توصلنا إلى ما يلي:

كانت الإيديولوجيا ولا تزال تسيطر على الثقافة بكل مجالاتها، غير أنها لم تعد بالشكل الذي رسمه ماركس وأتباعه من الماركسيين سلفا، فعلى غرار كونها تقلب الواقع وتزوره من أجل خدمة مصلحة ما، فهي الآن في عصر العراء العولمي لا ترضى بالتزوير فحسب؛ بل نراها تتمسك بالحقيقة أحيانا بحكم طبيعة الغايات التي تفرض ماهية الوسائل.

تساهم الإيديولوجيا في تكريس فكرة الإمبراطورية التي لا تعدو كونها مؤسسات تمارس هيمنتها على مستويات الحياة، وهو ما يجعل فكرة الحرية أمرا مثاليا بعيد المنال صعب التحقق في ظل وسائل الرقابة الأكثر حداثة وتطورا (الأجهزة الإيديولوجية للدولة حسب تعبير لوي ألتوسير).

تسعى الإديولوجيا إلى تفكيك الثقافة وإعادة بنائها وفق ما تمليه مصلحة المركز ما يجعلها تحاول صناعة التبعية.

لا تعدو الإيديولوجيا كونها صناعة للثقافة والمثقف، وبالتالي لا تعدو كونها مفهوما يتعامل مع الثقافة بانتهازية مطلقة نقلت الإنسان من عالم الأفكار إلى عالم الأشياء، وتحويل الحياة الإنسانية إلى سوق تحكمه متطلبات العرض والطلب وقوانين الربح والفائدة.

قائمة المصادر والمراجع:

١. Ashroft , B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (٢٠٠٨). *Post-colonial studies: The key concepts* (éd. ٠٢). New York: Routledge.

٢. الحميداني ,ح) .آب .(١٩٩٠*النقد الروائي والإيديولوجيا:من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي* .(éd. ٠١)الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي.

٣. الخليل ,سمير) .د.ت .(*دليل مصلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي :إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة* .بيروت :دار الكتب العلمية.

٤. العروي ,ع .(٢٠١٢) .*مفهوم الإيديولوجيا* .(éd. ٠٨)الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي.

٥. أنجلز .(١٩٨٠) .*رسائل حول المادية التاريخية) ١٨٩٤-١٨٩٠* إ .شاهين (.Trad ,موسكو ,الإتحاد السوفييتي :دار التقدم.

٦. بلاوت ,ج .(٢٠١٠) .*نموذج المستعمر للعالم :الانتشار الجغرافي وتاريخ المركزية الأوروبية*) .(éd. ٠١)ه .الشايب (.Trad , القاهرة :المركز القومي للترجمة.

٧. بلاوت ,ج .(s.d.) .*نموذج المستعمر للعالم :ثمانية من مؤرخي المركزية الأوروبية*) .(éd. ٠١)ه .الشايب (.Trad ,القاهرة :المركز القومي للترجمة.

٨. بيان أول نوفمبر.(١٩٥٤) .

٩. دحمور ,م) .إبريل .(٢٠٢٠*فلسفة الثورة :رؤية من واقع المجتمع الجزائري لتأسيس الجمهورية الجديدة)مرحلة ما قبل التأسيس* .éd (.(٠٢الجزائر :منشورات زخة الشهب للنشر الإلكتروني.

١٠. ديورنغ ,س) .يونيو .(٢٠١٥*الدراسات الثقافية :مقدمة نقدية*) .(éd. ٠١)م .ي .عمران (.Trad ,الكويت :المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،.

١١. ريكور ,ب) .كانون الثاني /يناير .(*محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا*) .(éd. ٠١)ف .رحيم (.Trad ,بيروت ,لبنان :دار الكتاب الجديد المتحدة.

١٢. سعيد ,إ .(٢٠٠٦) .*الاستشراق :المفاهيم الغربية للشرق*) .(éd. ٠١)م .عناني (.Trad ,القاهرة :رؤية للنشر والتوزيع.

١٣. شاتليه ,ف .(١٩٩٧) .*تاريخ الإيديولوجيات :العوالم الإلهية حتى القرن الثامن عشر*) .أ .الحمصي (.Trad ,دمشق :وزارة الثقافة.

١٤. شلقم ,ع .(١٩٨٢) .*إفريقيا القادمة :دراسة في الفن والأدب والتاريخ الإفريقي* .(éd. ٠١)طرابلس :منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان.

١٥. عوض ,ل .(١٩٩٢) .*الثورة الفرنسية* .مصر :الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٦. كارل مانهايم. (أكتوبر ١٩٨٠). *الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة* (الإصدار ٠١). (محمد رجا عبد الرحمن الديريني، المترجمون) الكويت: شركة المكتبات الكويتية.

١٧. ماركس ,ك & ,.أنجلز ,ف .(١٩٨١) .*مراسلات ماركس وأنجلز* .(éd. ٠١)دمشق :دار دمشق للطباعة والنشر.

١٨. ماركس ,ك & ,.أنجلز ,ف .(١٩٨٦) .*الإيديولوجية الألمانية*) .(éd. ٠١)ف .أيوب (.Trad ,دمشق :دار دمشق للطباعة والنشر.

١٩. ماركوفيتش ,م .(١٩٧٣) .*العلم والإيديولوجيا* .الرباط ,المغرب :منشورات أقلام.

٢٠. ماركوفيتش ,م .(١٩٧٣) .*العلم والإيديولوجيا*) .أ .السطاتي (.Trad ,الرباط :منشورات أقلام.

٢١. موران ,إ .(٢٠٠٧) .*ثقافة أوربا وبربريتها*) .(éd. ٠١)م .لهلالي (.Trad ,الدار البيضاء :دار توبقال.

الثّورة الجزائريّة في الخطاب الشّعري العربي المعاصر من الالتزام إلى الأدبيّة

د. العـارم عـزّاني و د. نجمة زقرور،
قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة محمّد لمين دبّاغين سطيف٢، الجزائر

الملخص

نسعى من خلال هذه الأوراق إلى معرفة مدى احتواء الثورة الجزائرية في الخطاب الشعري العربي المعاصر كقضية، ثم تجاوز الطرح إلى الخصيصات الأدبية لهذا الخطاب الشعري، وللتطرق إلى هذا، حددنا مباحث تمأسست على ما قبليات البوح، وبوح الشعراء من االالتزام إلى الأدبية، وهنا فصلنا الحديث إلى شقين يشمل الجزء الأول منهما الثورة الجزائرية في الشعر المشرقي، وأما الشق الثاني فيخص الثورة في الشعر الجزائري. من أهم النتائج التي نرجو التوصل إليها، يمكننا حصرها في إثبات تنوع أقطار العالم العربي التي انبثقت منها قصائد الاحتواء للثورة، فضلا عن شعراء الجزائر. ومن النتائج أن نتبين مدى إبداء الشعراء في خطاباتهم الشعرية العربية المعاصرة مواقفا لهم مطبوعة بالالتزام مع الثورة الجزائرية، ومما نشيد به انبناء المواقف ضمن أنساق متنوعة ومتعددة الأطياف نورد منها نسق المساندة مع جميل حافظ، المشاركة الوجدانية مع نزار قباني، التغني بالفاتح من نوفمبر مع أبي القاسم سعد الله، التغني بالوحدة المغربية مع محمد المرزوقي، الترغيب في الاستشهاد مع محمد العيد آل خليفة. وأخيرا الالتزام بالموقف مع الثورة الجزائرية، لا يلغي أدبية الخطاب الشعري العربربي المعاصر، وهو ما نسعى إلى تحديده بين تأثيثات البلاغة الجديدة من أسطورة ورمز، وبين البلاغة الكلاسيكية من تشبيه، واستعارة ومجاز.

الكلمات المفتاحية: الثّورة، الجزائرية، الالتزام، الأدبيّة.

أوّلا. ما قبليّات البوح:

التأكيد على البقاء، والفاعلية المستمرة، والقيمي، لهي بعض من أهم المحطات التي وقفت عندها البشرية في جزء من كينونتها داخل هذا العالم، وهي تتلمس حتمية تسارع إيقاع المتغيرات، مراجعة الذات، فضلا عن الرغبة في تجديد الراهن، لتكون هذه وغيرها مولدات لصناعة ما أشير إليه بمصطلح الثورة*، فباتت الإنسانية وهي في عمق التاريخ شاهدة حكايات عن ثورات تغيا بها أصحابها تغيير الراهن، ومنها نورد -على سبيل التمثيل- الثورة الفيتنامية، الثورة الصينية...، والثورات العربية، هذه الأخيرة التي هي محط اهتمامنا، حيث السبب الأكبر فيها هو معاناة الأوطان العربية من "الاستعمار الأجنبي".

لئن اختلفت على أراضيها مسمياته، صوره، وأشكاله، إلا أن هذا الاستعمار يبقى عامل استلاب فيها وعلى كل الأصعدة مما أثر على الأوطان العربية كثيرا، فاستدعى الحدث تدخل المفكرين، المؤرخين، السياسيين، وحتى الشعراء العرب، ليسجلوا وبقوة مع تباشير ما قبليات البوح التزامهم بقضايا أمتهم عبر أفضية خطاباتهم الشعرية، والبيان التاريخي مع أمير الشعراء أحمد شوقي (١٨٦٨م – ١٩٣٢م) وبكائيته "سلامٌ من صَبا بَرَدَى أرقُّ"، إذ بواسطتها أسمعنا الشاعر صرخته من مصر، وهو بحديقة الأزبكية في يناير من سنة ١٩٢٦م، أراد أمير الشعراء بتلك الصرخة مساعدة سوريا بعد أن نكبت فيها دمشق بالمنجنيق على يدي الاستعمار، يقول الشاعر:

سلامٌ من صَبا بَرَدَى أرقُّ   ودَمْـعٌ لا يُـكَفْـكَـفُ يـا دمشقُ
وبِي مما رَمَتْكِ به الليالي   جِراحاتٌ لها في القلبِ عمقُ
تكادُ لِرَوْعة الأحداثِ فيها   تُخَالُ من الخُرَافةِ وهْي صدقُ
بـلَيْـلٍ للقذائـفِ والمنايا   وراءَ سَمَائـه خَـطْفٌ وصَعْقُ

وللمُستعمرِيـن وإن ألانوا قُــلوبٌ كـالحـجـارةِ لا تـرقُ

(شوقي، ٢٠٢٠، الصفحات ٤٢٨-٤٣٠)

وفي الطرف النائي من أرض العم سام ولدت قصيدة "نبك موتانا" لميخائيل نعيمة (١٨٨٩م – ١٩٨٨م)، وكان يومها بالمهجر الأمريكي الشمالي عضوا من أعضاء الرابطة القلمية، فتشارك الشاعر في قصيدته اللبنانيين مآسيهم وذلك إثر محنتهم الكبرى التي كانت أيام الحرب العالمية الأولى، حيث سُجل فيها مقتل عديد الأبناء من اللبنانيين، وكانوا وقتها من الشباب، فجاءت أبياته مشاركة وجدانية يروي فيها نعيمة:

أخِي إنْ ضَجَّ بعدَ الحَرْبِ غَربي بأعْمالِه

وقَدس ذكرَ من ماتُوا وعظَمَ بَطش أبْطالِه

فلا تَهْزَج لمنْ سادُوا ولا تَـشمت بمـن دَانَا

بل اركَعْ صامتًا مِثلي بـــقَلْــب خَـاشع دَام

لـنبْكِ حـظَ مـوتانَا

(لهواري، ٢٠٠٩، صفحة ١١٧)

ويستمر الموقف مع الشعراء إزاء قضايا الأوطان العربية، فها هو الشاعر اللبناني مطران خليل مطران(١٨٧٢م – ١٩٤٩م) وهو يرثي في قصيدة له الشهيد الليبي عمر المختار الذي أعدمه الاستعمار الايطالي في طرابلس الغرب، بعد أن ظفر به، يقول مطران:

أَبَيْتَ وَالسَّيْفُ يَعْلُو الرَّأْسَ تَسْلِيمَا وَجُدْتَ بِالرُّوحِ جُودَ الحُرِّ إِنْ ضِيمَا

لَـكِنَّهَا عِـظَةٌ لِلشَّــرْقِ أَوْسَعَـهَا مُصَابُهُ بِـكَ فِي الأَخْلاَدِ تجسِيـمَا

هَيْهَـاتَ نُـوَفِيكَ والأَقْـوَالُ عُدَّتُنَا حـّقـًّا ونُـوَفِي الصَّنَادِيدَ المِقَاحِيـمَا

(خليل، د.ت، الصفحات ٨-٩)

غيض من فيض، حيث الموقف من الشعراء العرب إزاء قضايا أمتهم، مؤكدين بذلك على حضورهم بالكلمة، وفاعليتهم في رسم كينونة الخطاب الشعري التزاما بقضايا هذه الأمة العربية في مشرقها ومغربها وهي تئن تحت نير الاستعمار، وإيمانا منهم بالمساهمة في صناعة المغاير ضمن عوالم الممكنات، تحت إمرة الوعي الجديد والمتفلت من إسار الوهم الذي صبغ به الاستعمار الغربي العقل العربي، ولسان حال الشاعر في الأوطان العربية يشدو مرددا:

ومَواطِن الأرواحِ يعْظمُ شَأنُها في النَّفس فوق موَاطِن الأجْسَادِ

(لهواري، ٢٠٠٩، صفحة ٤٤)

إذًا، هو الموقف من قبل الشعراء العرب التزاما بقضايا أمتهم، إلا أنه يبقى هناك الأهم في مدارج الحديث عن تلك المواقف، إنها القضية التي شغلت القاصي والداني، العام والخاص، المثقف والأمي، إنها "الثورة الجزائرية** المباركة"، هذه الأخيرة التي تعاضد معها الشعراء العرب لحمة وسداة وفي الأقطار العربية، حيث أثبتوا حضورهم الفاعل والمتفاعل معها، قلبا وقالبا، روحا وكلمة؛ والسر الأعمق في الانشغال بها قضية أمام الرأي العام، كونها "ثورة الحرية والتغيير، وثورة الإنسانية في كل بقاع العالم..، إنها ثورة الحق.. والكرامة" (سامعي، ٢٠١٢، الصفحات ٩-١٠).

بناء على ما سيق، تتبلور معنا مساءلة الثورة الجزائرية في الخطاب الشعري*** العربي المعاصر، سواء تعلق الأمر بشعراء المشرق والمغرب العربيين بصفة عامة، أوتواشج الطرح مع شعراء الجزائر على وجه أخص، وانطلاقا من هذه البؤرة يتفرع حديثنا إلى أبرز المفاصل الكبرى لهذه الأوراق البحثية، وعليه،

- ما هو موقف الشعراء العرب من الثورة الجزائرية على صعيد النسيج الشعري؟
- كيف تمظهرت تلك المواقف وهي تنبثق من عباءة الالتزام بالثورة الجزائرية قضية في أشعارهم؟
-ما هي حظوظ الأدبية من شعر الثورة الجزائرية عربيا ومحليا؟

ثانيا. بوح الشّعراء من الالتزام إلى الأدبية:

١.٢ الثّورة الجزائريّة في الشّعر العربي:

في زاوية من الطرح تتأسس كينونة الشاعر العربي في مشرقه ومغربه من خلال رسمه لعلاقته مع الثورة الجزائرية، هذه الأخيرة وهي تتجلى كحتمية لا مفر منها في النسيج الشعري وقد خطها سواد الموقف، وهذا الأخير إنما هو نتيجة الوعي لدى الشاعر العربي، حيث الباعث عليه إنما هو نقد الشعراء الأوضاع التي آلت إليها الجزائر، فضمنوا بذلك الوعي التحرر "إلى حد ما من أسر البرمجة التي يهيئها الأعداء والعملاء والمنتفعون من وراء انتشار الفساد، وغياب موازين الحق والعدل" (بكار، ٢٠٠٠، صفحة ٤٠). إنه الحيف الذي لحق بالجزائر أولا، ثم ثورتها ثانيا وقد أدرك الشعراء العرب ذلك، فما كان على الشاعر المشرقي أنموذجا إلا أن يأخذ له موقفا مع الثورة الجزائرية وقد تمظهر ذلك ضمن نسق المساندة لها، وتأكيد ذلك قد أقر به أحد الرواد المصريين المهتمين بالثورة الجزائرية، حيث أسر إلينا: "وكنا في مصر ندرك أيضا أن معركة الشعب الجزائري ليست معركته وحده، ولا هي معركة الوطن العربي في الشمال الغربي الإفريقي فحسب، وإنما هي معركة العالم الثالث كله، معركة الشعوب المسْتعبَدَة المنهوبة ضد أعدائها من المستعمرين المستغلين، معركة التاريخ لكي يشق طريقه الحتمي إلى الأمام" (الباب، ١٩٩٧، صفحة ١٨)

بهذا الإسْرار لامس بوح الشعراء المشارقة في قصائدهم مساندة الثورة الجزائرية بوقوفهم إلى صفها، والدليل التاريخي من الشعر قصيدة حافظ بن عبد الجليل بن أحمد آل جميل (١٩٠٨م — ١٩٨٤م)، هذا الشاعر العراقي الذي ألهبته الثورة الجزائرية مع باقي إخوانه من الشعراء العراقيين، حتى كان من عددهم ومن قصائدهم كتابا بقسمين الأول والثاني، جمعه الدارس سعدي عثمان حول الثورة الجزائرية في الشعر العراقي فقط.

تتوسع تمظهرات نسق المساندة مع حافظ العراقي إلى أنساق المشاطرة والتأييد للثوار الجزائريين حين رفضوا العبودية، الاستسلام، الخنوع للمستعمر، تمسك الثوار بالصلابة والعزيمة والشجاعة، وإصرارهم على حربهم المستمرة له، وبهذا يكون الشاعر قد قارب بريشته رسم صورة الثوري وهو يبني "عالما كاملا بصورة مستقلة، حسب مثله العليا" (فاديم، ٢٠١١، صفحة ٤٢٨)، حيث انوجاد هذا الثوري يكون خارجا ومنفصلا عن مجموع الأنساق المشوهة والمرتبطة بالمستعمر الفرنسي، بأسلوب تقريري، يكاد يخلو من المسحة الأدبية، يقول الشاعر مساندا:

طريقُ الحربِ وعرٌ يا فرنسا وكم أنْضَى جهود السالكينَا
قطعتِ به السنينَ السبع هوجًا وكـم سبعٌ هـناكَ ستقطعِينَا
وفـلَّتْ عـزمكِ النّكباتُ وهْنًا ومـا أوْهَـنْتِ عـزم الثائرينَا
أبـيتِ لهم سوى التسليمِ حلاًّ وعــزّ اليومَ يــوم يُـسلِّمونا
فــما ثـــاروا ليرتـدوا عبيدًا ولا نـفروا ليمضـوا خاضعينا
ولا شهــرُوا ســلاحَهم ليجثوا أمـــامك رُكّــعًا يـتضرَّعُونَا

(سعدي، الثورة الجزائرية في الشعر العراقي، ١٨٨١، صفحة ٣٣٤)

وتبقى الثورة الجزائرية جزءا لا يتجزأ من الشعر المشرقي، إلا أن الوضع في سوريا ومع نزار بن توفيق القباني (١٩٢٣م – ١٩٩٨م) على وجه التحديد ينعطف صوب مسارب أخرى، حيث يخصص نزار فضاءً في النسيج الشعري لتقييد موقفه من الثورة وقد تمظهر هذا الأخير ضمن تفعيل نسق المشاركة الوجدانية، مع الاحتفاظ بشيء من الخصوصية القبانية، وبهذا كانت الرحلة النزارية مع الأنثى رسما للمغاير، فـ"ـرحلة الاستكشاف الحقيقية لا تكمن في اكتشاف بلدان جديدة وإنما في رؤية الحقيقة بعيون جديدة" (أولريش، ٢٠٠١، صفحة ١٢)، فتملص النسيج الشعري النزاري من تحسس الأنثى بكل تجلياتها تضاريسا، لذة، وراح الشاعر يغرف من معين الموقف التزاما أمام الأنثى "بما [هي] الشهيدة والمجاهدة والمناضلة.. ولما كانت جميلة بوحيرد رمزا للجزائرية المقاومة، فقد خصّها، في ديوانه «الأعمال السياسية»، بقصيدة تحمل اسمها" (إفراح، ٢٠١٨)

هكذا وقف نزار قباني أمام المجاهدة جميلة بوحيرد بعيون أخرى فكانت الرؤية جديدة، حيث الأنثى التي مثلتها بوحيرد هي تلك المقدسة التي تسامت إلى عوالم غير مألوفة في النص النزاري، أنثى استوحت قدسيتها من قدسية الثورة الجزائرية في حد ذاتها، فتغنى بها الشاعر نزار ثورة، حدثا، انتصارا، مجدا للوطن وللأمة العربية قاطبة، ولقد أبرز الشاعر ذلك من خلال تأثيثات كلاسيكية تعود مرجعيتها إلى صور بلاغية تراثية أكبر نسبة فيها تعود إلى التشبيه، فتغدو جميلة كشلال الأحزان، كالصيف، وعيناها كقنديلي معبد، يقول الشاعر في مقطع اختاره ليكون بمثابة بطاقة هوية للمجاهدة:

الاسمُ: جميلةُ بوحَيْرَدْ
رَقَمُ الزنزَانَةِ: تسعونا..
في السجن الحربيّ بوَهْرَانْ ..
والعمرُ: اثنانِ وعِشْرُونا
عينانِ كقنديليْ معبَدْ
والشَّعْرُ العربيُّ الأسودْ
كالصيفِ، كشلاَّل الأحزانْ
وامرأةٌ في ضوءِ الصُبْحِ..

(القباني، الأعمال السياسية الكاملة، د.ت، الصفحات ٥١-٥٢)

ينزاح نزار قباني في قصيدته قليلا ليتقمص دور المؤرخ لكل صنوف التعذيب، الذي خص به الاستعمار المجاهدة جميلة بوحيرد حتى أتعبت البطلة المستدمر؛ فقد كانت تزداد جلدا، تثبيتا، وإيمانا منها بأنها والحرية وشعبها على موعد... وهي في ريعان الشباب:

أطولُ نَخْلَهْ
لَمَحَتْهَا واحاتُ المغْرِبْ
أجملُ طِفْلَهْ
أتْعَبَتِ الشمسَ ولم تَتْعَبْ
يا ربيّ. هل تحتَ الكَوكَبْ؟
يوجد إنسانْ
يرضى أن يَأْكُلَ.. أنْ يَشرَبْ
من لحم مُجَاهدة تُصْلَبْ..
انْتصَروا الآنَ على أُنثى

أُنثَى.. كالشَمْعة مصلوبَةْ

القَيْدُ يعضُّ على القَدَمينْ

وسجائرُ تُطْفَأ في النهدينْ

ودمٌ في الأنف..

وفي الشفتينْ..

وجرَاحُ جميلةَ بوحَيْرَدْ

هي والتحريرُ على موعِدْ

(القباني، د.ت، الصفحات ٥٣-٥٤-٥٥)

من هذه البؤرة المخزية التي صنعها المستعمر في حق أنثى تطمح إلى الحرية من أجل الوطن، تتحقق المشاركة الوجدانية من قبل نزار للبطلة بوحيرد، فلم يرض الشاعر إلا أن ينحتها على جسد نصه جميلة الحدث، وجميلة الوطن، وجميلة البطولة، وهي تقاوم بالصمود أعتى قوة استعمارية حتى هزمتها بقضيتها وبمبادئها، وانتصرت بوحيرد لوطنها وللأمة العربية قاطبة، وصارت تاريخا ترويه الأجيال، بل صارت مفخرة العرب قاطبة، يقول الشاعر:

الاسمُ: جميلةُ بوحَيْرَدْ

تاريخٌ: ترويهِ بلادي

يحفظهُ بعدي أولادي

تاريخُ امرأةٍ من وطني

جَلَدتْ مقصلةَ الجلاَّدِ..

امرأةٌ دوّخَتِ الشمسا

جرحتْ أبعادَ الأبعادِ..

ثائرةٌ من جبل الأطْلَسْ

ما أصغَرَ (جانْ دارْكَ) فَرَنْسَا

في جانب (جانْ دارْك) بلادي

.. (القباني، د.ت، الصفحات ٥٧-٥٨)

ويبقى الحدث الأبرز أن جميلة بوحيرد قد أصدرت فرنسا في حقها قرارا يتضمن الحكم عليها بالإعدام وحددت ذلك يوم الجمعة، فهبت قرائح ومشاعر الشعراء مع جميلة العرب موقفا واحدا، ملتزمين بها قضية عربية خالصة، متجاوزين المشاركة الوجدانية إلى المساندة كقضية عادلة، فرصدنا في مجلة الآداب عددا من القصائد، حيث كتب شفيق الكمالي "جميلة"، وأنتج قصيدة "الجمعة الحزينة" الشاعر نجيب سرور، كما نظم محمد المصري "جزائرية"، وبما أن الرأي العام كان أقوى انتصرت جميلة بوحيرد مرتين، الأولى كانت على الاستعمار بالصمود في وجهه تمسكا بمبادئها الثورية، والانتصار الثاني بتكاثف القوى العربية والعالمية في مناهضة الاستعمار ومساندة البطلة المجاهدة في قضيتها (مجلة الآداب، ١٩٥٨)

ومع المزيد من صور معاضدة البطلة الثورية جميلة بوحيرد نستشهد بقصيدة الشاعر الأردني عيسى ناعوري (١٩١٨م — ١٩٨٥م)، وهو يشيد ببسالة البطلة وشعبها، حيث يقول:

جميلةُ يا شعلةً من جحيم   تَصب على أكبدِ الظالمين

ويا قبسًا من لهيبِ الكفاحِ   يــنيرُ المسالــكَ للعــالمين

ألستِ ابنة الثائرين الأباةَ بـأرضِ الجزائرِ لا يرهبون
يُغنون للموتِ حلوَ الغِناءِ ويـلقونَ أهـوالَهُ ضاحكين
بـطولاتكم يـا فتاة الجبـال دروس تـردد في كـل حين
تَـذوبُ الأسـاطيرُ قدامها وأعـداؤُكم عنـدهَا يهلعون

(مجلة الآداب، ١٩٥٨، صفحة ١١)

تستمر تباشير البوح التزاما بالثورة الجزائرية في الخطاب الشعري العربي المعاصر، حيث ما زلنا نرصد فيه إنتاجية واسعة، ولكن هذه المرة الشاعر بدر شاكر السياب (١٩٢٦م-١٩٦٤م)، في قصيدته "رسالة من مقبرة (إلى المجاهدين الجزائريين)" فقد كان الشاعر يروم تسقية التحريض على الثورة:

من قاع قبرِي أصيحْ
حتى تئِنَّ القُبُورْ
من رَجْع صوتي وهو رمْلٌ وريحْ
في فوهة القبر المغطاة سطور
هذا مخاض الأرض لا تيأسي
بشراك يا أجداث حان النشور
بشراك ... في وهران أصداء وصور
سيزيف ألقى عنه عبء الدهور
واستقبل الشمسَ "الأطلس"
أه لوهران التي لا تثور

(شاكر، ٢٠١٥م، صفحة ٥٧، ٥٩)

لقد راح الشاعر في نسيجه الشعري يمزج بين الالتزام والأدبية لحمة وسداة، فكانت أسطورة سيزيف محينة لتوليد دلالة جديدة، وهي سقوط العبثية، واللاجدوى عن كل حركة، وبلوغ الثورة الجزائرية مرحلة الجد، الصرامة، وتحقيق الهدف المتمثل في الاستقلال.

ماتزال بالشعراء المشارقة صولة أخرى يجليها الموقف من الثورة الجزائرية، وقد تمظهرت تمجيدا واعتزازا بها، بأسلوب مباشر قلت فيه الصناعة الأدبية إلى حد شبه انعدامها، بسبب غلبة المعنى على المبنى، يقول الشاعر العراقي علي محمد الحائري (١٩٣٣م – ١٩٩٩م)

حَيِّ البطولات تعنُو دُونها الدُّولُ ويحفلُ الصَّارمُ الهـــندي والأسَلُ
حيِّ المنايَا على أرضِ الفِدا ومَنْ في الخَافِقينَ سرتْ في عَزمهِم مَثَلُ
أزاهرٌ عَبقتْ في روضِ مَلحمَةٍ تَقاعسَ النَّكسُ عنها وارْتَمى البَطلُ
طُلابُ حق صِلابٌ في عَزائِمهم ثَبْتُ القلوبِ إذا مـــا قُوِّض الجبَلُ
ومَـنْ تَدعَّمَ بالإيمــان مِقْوَدُه فــليس يُـقْعده وهَــنٌ ولا أجَلُ
وسَـائرينَ إلى الهَيْجَا جَوانحهم تَهْفو وألْسُنهـم بـــالشَّوقِ تَبْتَهِلُ
والحُــرُّ يأْنَفُ أن يَنْقاد مِقْودُه وأن يــهَان وإن ضاقت بـه الحِيلُ

ففي المنايا لِصَوْن المجد مُتّسعُ　　وفي القِـــراعِ لدرْءِ الضَّيمِ مُـــحْتملُ
كَـــأسُ الشَّهادةِ دَارتْ في أَكُفهم　　كأنما الشَّـــهْدُ ذا الكَأْس الذي نَهلُوا

(سعدي، ١٩٨١، صفحة ٧٥)

ومن المغرب العربي فإننا نستطيع أن نضيف الكثير من أسماء الشعراء المغاربة، وقد اتخذوا من الثورة الجزائرية قضية لهم، إلا أنهم تفردوا في بعض من قصائدهم بالبعد المغربي، فكان النسيج الشعري يلف في حياض الوحدة المغربية، وهذا الطرح ليس بدعا عندهم؛ لأن المطالبة بالوحدة "حصيلة مشاعر الناس وتفكير النخب وإيحاء الظروف المحيطة، ولقد كانت قضية الأمة العربية منذ ميلاد الوعي القومي المشتبك مع حركة التتريك وإلى حد الآن، هي تحقيق هدف التوحيد القومي"، (مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١، صفحة ٦١)، ومن الأصوات المغاربية التي راحت تحيك في النسيج الشعري أنساق الوحدة المغربية نذكر الشاعر التونسي محمد المرزوقي، وقصيدته التي يقول فيها:

الله أكبـــــر في صعيد واحـــــــد　　هذا شباب المغرب المتساند
قـــــــد أيقظته من الزمان حوادث　　فـــسعى إلى تهديم كل تباعد
وإلــــــــى إعادة وحـــدة ميمونة　　نبني بها صرحا لمجـــــد تالد
ما تونس والمغرب الأقصى وما الـ　　أخت الجزائر غير شعب واحد
جـــــمعت عناصره القرابة في الدما　　في الدين في لغة لجـــــد ماجد
فـــــــي وحدة موروثـــة موثوقـة　　ترك الجـــــــدود تراثهـا للحافد

(مرزوقي، ١٩٦٦، صفحة ٦١)

إلا أن الوحدة العربية، والمغربية، والإفريقية تبقى حلما ضائعا في العالم العربي، حيث اكتفت طبقة النخبة ومنهم الشعراء بتشرب طروح الساسة، ليصعب عليهم النزول بها إلى أرضية الواقع لتحيينها، فتبقى أحلاما مستقبلية تموقعت وتقوقعت داخل الخطاب الشعري.

عود آخر إلى شعراء العراق، وقد تمظهرت معهم نسق مناهضة فرنسا الاستعمارية، وهذا ما نقرأه في قصيدة الشاعر اسماعيل القاضي(١٩١٩م-؟؟)، المعنونة ب: "يا فتاتي"، يقول الشاعر:

يا فَتاتِي دَعي الدَّلاَل وحالي ...
فهي دُنيا ليستْ بدنيا الدلالِ
أنا كالنار آخذٌ باشتعالِ
حَطمَتْني برزء قومي الليالي
ففُؤادِي بجرحهم ذو اعتلال
يا فتاتي إن أَجْفُ .. أرْجُو احتمالي
حيث قومي صرعى السِّهَام الدوامِي
ها هنا ... ها هناك والظلم طام
يا فَتَاتي في المغرب اليوم ظُلم
ففرنسا تَجُور والجُور عُقم
ليس كالحق خَالد فيه غنم
هو أبْقَى مما به .. قد يلم

(سعدي، الثورة الجزائرية في الشعر العراقي، ١٨٨١، صفحة ٢٥٥، ٢٥٦)

الصورة مؤسسة على ثيمة مناهضة الاستعمار الفرنسي وما أراقه من دماء الجزائريين، وقد ألبسها الشاعر من أثواب الأدبية الرمز، حيث استعمل لفظة "فتاتي"، وأراد بها الشاعر دلالة "الجزائر"، ولئن سجل الشاعر حضور الرمز بقوة في قصيدته، فإننا نقول بأن تفعيله في النسيج الشعري في الحقيقة لا يتعارض مع قضية الالتزام لدى الشعراء، كما إن بناء الخطاب الشعري على الرمز يعد من سمات الحداثة التي طبعت القصيدة العربية المعاصرة.

ويبقى للحديث المزيد من البوح، وإن كان سيصب جميعه في ما يمكن تثبيته من نتائج هذا العنصر، حيث نسجل حضور الشعراء العرب من المشارقة والمغاربة على حد سواء، وذلك من خلال موقفهم من الثورة الجزائرية، وقد تمظهر ذلك ضمن أنساق متنوعة ومتعددة الأطياف خضعت في ذلك إلى مجموع الأسيقة التي أنتجت خطاباتهم الشعرية. أما الأدبية فقد تنوعت صناعتها بين الأنموذج البلاغي الكلاسيكي وقد أطرته البلاغة العربية التراثية محصورة ضمن قوالب الاستعارة والتشبيه والكناية، وبين الأنموذج البلاغي الجديد، وقد تفرد به أهل المشرق سبقا كإنجاز تاريخي تتزي به أثواب القصيدة العربية الحرة في العصر المعاصر، ومن قوالبها حسب ما مر معنا الأسطورة والرمز.

٢.٢ الثورة الجزائريّة في الشّعر الجزائري:

مع اندلاع الثورة الجزائرية ليلة أول نوفمبر ١٩٥٤م، احتضنها الشعراء الجزائريون وراحوا يسجلون مواقفا لهم معها، وقد تمظهرت ضمن أنساق: التغني بالحرية، الاستقلال، ....، فضلا عن التطرق إلى شحذ الهمم، استنهاض العزائم، تخليد الثورة، تمجيدها، التغني ببطولاتها، الاحتفاء بأبطالها (بسو، ٢٠٢١، صفحة ٤٥٠). والملاحظ على هذه التمظهرات أنها قد شهدت التعدد والتنوع، كما خضعت في ميلادها إلى أسيقة جزائرية محضة تعود إلى أوضاع مخصوصة في مرحلة حرجة من تاريخ الجزائر، ومن بين هؤلاء الشعراء الذين سخّروا أقلامهم وقرائحهم للثورة الجزائرية نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر: مفدي زكرياء، محمد العيد آل خليفة، محمد الأخضر السائحي، موسى الأحمدي نويوات، أبو القاسم سعد الله، ...إلخ.

أول الشعراء ذكرا مفدي زكريا(١٩٠٨م – ١٩٧٧م)، فهو شاعر الثورة الجزائرية المباركة بلا منازع، ولسانها محليا وعربيا ودوليا، احتضنها ليُبيِّن موقفا له مع هذه الثورة، مستخدما في ذلك قوة الكلمة، وقد نظم مفدي زكريا في ذلك عديد روائع، نستشهد منها بأنموذجه "الذبيح الصاعد"، أراد به الشاعر نسق التغني بأبطال الثورة، تحديدا البطل الثوري الشهيد أحمد زبانة بسبب إعدامه بالمقصلة من قبل الاستعمار الفرنسي، ليلة ١٨ جوان ١٩٥٦، يقول الشاعر:

قـــامَ يختال كالمسيحِ وئـيدًا   يـتهـادَى نـشوان يَتلُو النشيدَا
باسمَ الثغرِ كالملائكةِ أو كالطّـ   ـفلِ يَستقبـلُ الصباحَ الجديدَا
شَـامخًـا أنـفـه جَلالا وتيهًا   رافعًـا رأسَـه يُنـاجي الخُلُـودَا
رَافلاً في الخلاخلِ زَغردتْ تَمـ   ـلأُ مـن لَحْنها الفضاءَ البعيدَا
حَـــالما كالكليمِ كلمه المجـْ   ـدُ فشدَّ الحبالَ يبغي الصعودَا
وتَسامَى كالروحِ في ليلةِ القدْ   رِ سَلامًا يُـشعُّ في الكونِ عيدَا
وامْـتطَى مَذْبحَ البُطولةِ مِعْـ   راجا ووافى السماءَ يَرجو المزيدَا
وتَـعــالَى مثل المؤذّن يتلُو   كـلمـاتَ الهُدى ويدعو الرُّقودَا

(مفدي، ٢٠٠٧، الصفحات ١٦-١٧)

الصمود، القوة، الشجاعة، الثبات، ... عند الشهيد أحمد زبانة وهو بين أيدي أعدائه، ما هي إلا صورة للقيمي، للمثالي عند ابن الثورة الجزائرية، ولإبرازهما في النص استعان الشاعر بالبلاغة التراثية التشبيه تحديدا وبنسبة أكبر في هذا المقطع الشعري لرسم الدلالة التي يريدها، وبما أن القيمي والمثالي مع مفدي زكريا قد أخذت حضوريا "ذلك الطابع الإزدواجي الذي يجعل منها [أي القوة، الصمود..] تعبيرا أو حصيلة لكل القيم والمثل الإيجابية الماضية لكفاح الجماهير، وللقيم، والمثل، والتحديات التي تحكم العصر والواقع المتواجدة فيه"، (حمانة، ٢٠١٢، صفحة ٥٧) فإن الشهيد أحمد زبانة قد رضع إلى حد التشبع من كل قيمها ومثلها، حتى كان على مستوى التفكير، العمل، القول، حتى الحركة، إيمانا عميقا بما آمنت به الثورة عينها وقامت عليه، فيؤول الحال إلى أن يصير الشهيد زبانة والثورة وجهان لعملة واحدة.

وإن جئنا إلى الشاعر محمد العيد آل خليفة (١٩٠٤م – ١٩٧٩م)، فإن الموقف معه قد اتخذ نسقية ترغيب الجزائريين في الجهاد والتضحية في سبيل تحقيق الحرية، مع بيان مكانة الشهيد عند ربه، يقول الشاعر:

دعا صُورُ إسرافيلَ من مات للنشر وأقبــلَ يومُ البعث يزخَــرُ بالحشْرِ
وأشرق نور الله في الأرض فانْتَفض مـــن الموت حيًّا واطَّرح حفـرة القبرِ
فقُــــمْ قومة الأبرارِ للخُلْــدِ آمنا من الخوفِ طَلْقَ الوَجْه مزدهر البشر
وســــارع إلى أخــذِ الثوابِ فإنــه عظيمٌ على قــدْر ارتفاعِك في القدر
حباك الفــدَا أجر الفدَا فاغْتبطْ به وحسبُــك باستقلال أرضك من أجْر

(آل الخليفة، ٢٠١٠، صفحة ٣٩٤)

يعزز الترغيب في التضحية والجهاد والشهادة فكرة حب الوطن الذي تحلت بزينتها قلوب الجزائريين، حيث "حب الوطن وتعلق الإنسان بقومه وقوميته ليسا من الأمور المصطنعة، بل إن ذلك نزعة أصيلة في كل إنسان سوي، ولا يكون خارج هذه الحالة الشعورية السامية إلا من فقد الأهلية أو من ضعفت إرادته، وتم إغراؤه بمكاسب فردية.. وإذا به يسلك طريق العمالة والارتهان لأجنبي أو لعدو على حساب وطنه وقوميته" (السحمراني، ٢٠١٣، صفحة ٦١).

وعندما حققت الثورة الجزائرية نصرها العظيم على الاستعمار الفرنسي، هب الشعراء الجزائريون ينظمون قصائدهم ولكن هذه المرة تبلور الموقف ضمن نسق الفخر بالنصر المجيد الذي حققته الثورة، وتهليلا بالحرية التي ضحى الجزائريون بدمائهم وأرواحهم من أجلها، فـ "جند النضال يستحقون الفخر بعدما حققوا النصر الأكبر للجزائر، ففي ذلك اليوم رفع علمها خفاقا في سماها، ورفرفت الحرية بأجنحتها حول ربوعها المحررة"، (عزّاني، ١٩٩٧-١٩٩٨، صفحة ٥١) وفي سياق مشاطرة الجزائر والجزائريين فرحة النصر والاستقلال، يقول الشاعر موسى الأحمدي نويوات (١٩٠٣م – ١٩٩٩م) وهو واحد من شعراء الثورة الجزائرية:

اللهُ اللهُ أكْـــــبـــرْ شَـعبُ الأُبَاةِ تحررْ
مِمن طغَى وتَجبرْ اليومَ يا شعبُ فافخرْ
بِـما كَــسبْــتَ اقْـتـدارَا

(نويوات، ١٩٨٩، صفحة ١٢)

سواء أكان الشعراء الجزائريون داخل الوطن أم خارجه، فإنهم قد ثبّتوا مشاركتهم في صناعة الموقف مع الثورة المظفرة في شعرهم، والباعث على ذلك هو الحس الوطني الذي تشبعوا به قبل الاندلاع وبعده، فجعل الشعراء يعبرون عن "هموم وطنهم بأشكال مختلفة، لكنها جميعا حملت الحس الوطني القومي الثوري من مطلع العشرينات في مواكبة الحركة الوطنية حتى اندلاع الثورة المسلحة التي بشر بها الشاعر الجزائري واحتضنها مهللا للانتصار الذي جسده الاستقلال في (جويلية ١٩٦٢م)" (ابن

قينة، ٢٠١٧، صفحة ٨٠). ومن الشعراء الذين رافقهم ذلك الحس الوطني وهم خارج الوطن نذكر الشاعر أبو القاسم سعد الله(١٩٣٠م — ٢٠١٣م)، فعلى الرغم من أنه كان في مصر إلا أنه سجل مشاركته في شعر الثورة الجزائرية الكبرى، فـ "كيف لا يحارب بسلاح الشعر جهرا والجبال كلها قد تحولت إلى غابة كبيرة من البنادق والمدافع المصوبة نحو رؤوس المعتدين ولعنات ترجمهم ومعاول تحصدهم والمئات من المقاتلين الفدائيين ومن المدنيين يسقطون كل يوم في الحرب غير المتكافئة مضرجين بدمائهم في سبيل تحرير هذا البلد العريق في عروبته وحضارته"، (فتح الباب، د.ت، صفحة ٢٠٠)

مع أبي القاسم سعد الله، تأتي مشاركة الثورة بدءا من العتبات النصية والتي يمثلها العنوان والإهداء، فديوانه عنوانه: "النصر للجزائر"، يحمل عديد أغراض كالدعاء، الفخر، التمجيد،...إلخ لهذه الثورة، أما الإهداء فجاء فيه ما نصه: "باسم هؤلاء، باسم قرابين الحرية في ثرى الأوراس وجرجرة والونشريس والأطلس، باسم الأرض الثائرة، المتمردة على النار والقيود والسياط، باسم الجزائر الزاحفة إلى الفجر... إلى النصر الأكبر، باسم هؤلاء جميعا كتبت قصائدي، وإليهم جميعا أقدمها، في عناق الحرية الأبدي. سعد الله، القاهرة ١٧ .٤. ١٩٥٧" (سعد الله، ١٩٨٦، صفحة الإهداء)، إن الميل إلى هذا بسبب النزعة الوطنية التي استحوذت على لب الشاعر، ومن قصائد أبي القاسم سعد الله نختار نصّا موسوما بـ: "ثورة"، نظمه الشاعر عندما اندلعت الثورة الجزائرية ليلة الفاتح من نوفمبر سنة ١٩٥٤، والموقف هنا يتمظهر ضمن نسق التغني بالثورة، حيث يقول الشاعر:

كَانَ حلما واخْتمارْ
كان لحنًا في السنينْ
كان شَوقًا في الصُّدورْ
أنْ نَرى الأرضَ تَثورْ
أَرضُنا بالذات أرض الوَادِعينْ
أرضُنا بالذات أرض الكُرَمَاءْ
كان شوقًا، كان لحْنًا، كان حُلْمًا
أن نرى الأرض تثورْ
أن نرى الأفيونَ نارًا في العيونْ
غير أن الليلةَ اللَّيْلاَءَ شَقَّتْ عن ب بطولهْ
والنداءُ الحر قد هزَّ الرجولهْ
والشتاءُ السَّادِرُ المقْرُورُ قد عاد ضِرَامْ
والولاءُ الوافر المخْدُورُ قد عاد انتقامْ
(سعد الله، ١٩٨٦، الصفحات ٢٩-٣٢)

لئن أخذنا صورة التغني بالفاتح من نوفمبر ومنه التغني بالثورة الجزائرية لأنها سليلته، فإننا نقول بأن ذلك التغني مستحق؛ ذلك لأن "الميزة التي تميز بها حدث نوفمبر ١٩٥٤، عن غيره من كل الانتفاضات والمقاومات الوطنية التي سبقته، والتي مكنت له دون غيره من اقتلاع جذور الاستعمار ورموزه نهائيا من الجزائر ومن العديد من الدول الإفريقية والعربية"، (حمانة، ٢٠١٢، صفحة ١١٥).

ويبقى للشعراء الجزائريين مواقف فيما نظموه من قصائد في الثورة الجزائرية، هذه النتاجات الإبداعية التي لا يحصرها عدٌّ خاصة مع هذه الأوراق البحثية لسعة الموضوع وغزارة المادة، إلا أن الأهم أنه بإمكاننا التأكيد على المزيد من الأنساق التي

تمظهرت من خلالها مواقف الشعراء الجزائريين، حيث يمكننا استزادة صورة استنهاض الهمم، صورة العروبة، صورة الإسلام ..إلخ. وإذا كان هناك التزام للشعراء ببعض المواقف المتعددة الأنساق، إلا أن هذا الالتزام لا يلغي أدبية هذه الخطابات الشعرية، فهذه الأدبية وإن تحققت في النسيج النصي فإنها ليست هي الأهم في الصناعة الشعرية؛ لأن كل أدبية محققة في أغلب القصائد وردت فيها عفو الخاطر، وعلى وجه أخص مع شعر الشعراء الجزائريين، لأن تركيزهم كان منصبا أكثر على المضمون/ القضية / الفكرة / الموقف أما الصناعة الأدبية فهي ليست محل اشتغال الشعراء الجزائريين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ما تحقق في النسيج الشعري من أدبية في الأغلب الأعم مبني على توظيف البلاغة التراثية، وما اشتملت عليه من صور.

خاتمة:

الشعر العربي الذي نظم في الثورة الجزائرية كثير، وسيبقى على مدى التاريخ خطابا شعريا لا يكفيه احتواؤها، وإنما كان فضاء لترجمة التزام الشعراء بمواقف مخصوصة مع الثورة الجزائرية، سواء تعلق هذا الطرح مع شعراء الجزائر، أو شعراء المغرب و المشرق العربيين، ولقد ترتب عن التطرق إلى هذا مجموعة من النتائج، نذكر منها:

- ✓ أولا: نسجل التحام الشعراء العرب مع الثورة الجزائرية في كل العالم العربي.
- ✓ ثانيا: تنوع أقطار العالم العربي الذي انبثقت منه قصائد الاحتواء للثورة، فكانت هناك انبثاقات من المشرق العربي وأخرى من مغربه، على سبيل التمثيل لا الحصر، لدينا من سوريا، العراق، الأردن، تونس...، فضلا عن شعراء الجزائر الذين هبوا من وطنهم لاحتضان الثورة في أشعارهم.
- ✓ ثالثا: من النتائج أن أبدى الشعراء في خطاباتهم الشعرية العربية المعاصرة مواقف مع الثورة الجزائرية.
- ✓ رابعا: المواقف التي اتخذها الشعراء العرب مطبوعة بالالتزام، فكانت الكلمة التي هم قائلوها.
- ✓ خامسا: مواقف الشعراء كانت ضمن أنساق متنوعة ومتعددة الأطياف خضعت في ذلك إلى مجموع الأسيقة التي أنتجت مجموع الخطابات الشعرية، ومنها نورد نسق المساندة مع جميل حافظ، المشاركة الوجدانية مع نزار قباني، التغني بالفاتح من نوفمبر مع أبي القاسم سعد الله، التغني بالوحدة المغربية مع محمد المرزوقي، الترغيب في الاستشهاد مع محمد العيد آل خليفة.
- ✓ سادسا: الاشتغال الأول في الصناعة الشعرية أساسه الالتزام بالموقف مع الثورة الجزائرية، إلا أن هذا لا يلغي أدبية الخطاب الشعري العربي المعاصر، وقد تلون بين تأثيثات البلاغة الجديدة من أسطورة ورمز، وبين البلاغة الكلاسيكية من تشبيه، واستعارة ومجاز.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن منظور. (۲۰۰۸). *لسان العرب*. لبنان: دار الكتاب.
- أبو قاسم سعد الله. (۱۹۸٦). *النصر للجزائر*. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- أبو هلال العسكري. (۲۰۰٦). *الصناعتين الكتابة والشعر*. صيدا، بيروت: المكتبة العصرية.
- أحمد شوقي. (۲۰۲۰). *الشوقيات*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.
- أسامة إفراح. (٦ جويلية, ۲۰۱۸). *شعراء..عشقوا نسائم الحرية وفرحة الاستقلال*. تاريخ الاسترداد ۱۲ جانفي, ۲۰۲۲، من http://www.ech-chaab.com/ar.html
- اسعد السحمراني. (۲۰۱۳). *العروبة والإسلام*. بيروت، لبنان: دار النفائس.
- اسماعيل سامعي. (۲۰۱۲). *فلسفة التحرير والتغيير في الوطن العربي الثورة الجزائرية نموذجا*. قسنطينة: منشورات كلية الآداب والحضارة الإسلامية.
- البخاري حمانة. (۲۰۱۲). *فلسفة الثورة الجزائرية*. وهران، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع.
- السياب بدر شاكر. (۲۰۱٥م). *ديوان أنشودة المطر* . القاهرة، مصر : مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة .
- العارم عزّابي. (۱۹۹۷–۱۹۹۸). موسى الأحمدي نويوات حياته وآثاره. *بحث مقدم لنيل شهادة الماجستر*. قسنطينة، الجزائر.
- بك أولريش. (۲۰۰۱). *هذا العالم الجديد رؤية مجتمع المواطنة العالمية*. (دودو أبو العيد، المترجمون) ألمانيا: منشورات الجمل.
- حسن فتح الباب. (۱۹۹۷). *مفدي زكريا شاعر الثورة الجزائرية*. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- حسن فتح الباب. (د.ت). *شاعر وثورة*. سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر.
- حمزة بسو. (۲۰۲۱). مدارج الثورة في الشعر الجزائري المعاصر. *القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية*.
- روزين فاديم. (۲۰۱۱). *التفكير والإبداع*. (نزار عيون السود، المترجمون) دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية.
- زكريا مفدي. (۲۰۰۷). *اللهب المقدس*. الجزائر: موفم للنشر.
- صلاح الدين لهواري. (۲۰۰۹). *شعراء المهجر الشمالي*. بيروت: دار ومكتبة الهلال.
- عبد الكريم بكار. (۲۰۰۰). *تجديد الوعي*. دمشق: دار القلم.
- عثمان سعدي. (۱۸۸۱). *الثورة الجزائرية في الشعر العراقي*. بغداد، العراق: دار الحرية للطباعة.
- علي حرمل. (۲۰ أفريل, ۲۰۱۳). *المحور: الثورات والانتفاضات الجماهرية*. تاريخ الاسترداد ۱٦ جانفي, ۲۰۲۲، من https://www.startimes.com/f.aspx?t=۲٤۳٥٤٥۲۱
- عمر ابن قينة. (۲۰۱۷). *في الأدب الجزائري الحديث*. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- مجلة الآداب. (أبريل, ۱۹٥۸). *السنة السادسة*.
- محمد العيد آل الخليفة. (۲۰۱۰). *ديوان محمد العيد آل الخليفة*. عين مليلة، الجزائر: دار الهدى.
- محمد مرزوقي. (۱۹٦٦). *بقايا الشباب*. تونس: الدار التونسية للنشر.
- مركز دراسات الوحدة العربية. (۲۰۱۱). *المشروع النهضوي العربي نداء المستقبل*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- مطران خليل. (د.ت). *ديوان الخليل*. لبنان: دار مارون عبود.
- موسى الأحمدي نويوات. (۱۹۸۹). اليوم يا شعب فافخر. *الشعب*.
- نزار القباني. (د.ت). *الأعمال السياسية الكاملة*. بيروت: منشورات نزار القباني.

* تحمل لفظة "ثورة" معنى التغيير والتمرد في العصر الحديث؛ إحداث تغيير على مستوى النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وهدفها الأسمى يتمحور حول المساواة والعدل والحرية. ويعود أصل كلمة révolution إلى مجال الفلك، إذ " تشير الكلمة إلى حركة دائرية متكررة وعندما نقلت إلى المجال السياسي كان معناها تعاقب الحكومات والدول في دورة لا يمكن للبشر تبديلها وتغييرها"، ونشير هنا إلى وجود صيغة "ثورة" في المعجم العربي وجذرها إلاّ أنها لا تؤدي معنى سياسيا، " لذلك استعار العرب مفهوم الثورة من الخطاب السياسي الفرنسي على وجه الدقة" (حرمل،

٢٠١٣). ومن أشهر الثورات ضد الاستعمار نذكر الثورة الجزائرية، انطلقت شرارتها الأولى في الفاتح من نوفمبر سنة ١٩٥٤م، كانت ضد الاستعمار الفرنسي، ضحى فيها الشعب الجزائري بالنفس والنفيس، كانت الغاية من هذه الثورة هو تحقيق الاستقلال، وقد كان ذلك سنة ١٩٦٢م.

** ذكرت الثورة في الشعر والنثر، أما هذا الأخير فهو شكل من أشكال الفن الأدبي، ولقد كتب الأدباء الجزائريون أدبا بلسان عربي وفرنسي يعبرون فيه عن معاناة ومآسي الشعب الجزائري من ويلات الاستعمار الفرنسي، كما ساندوا الثورة، ومن ذلك كتابات أحمد رضا حوحو، البشير الابراهيمي، ..إلخ. أما ما كتب بالفرنسية فنذكر الأعمال الأدبية لمحمد ديب ، فهي كلها تتمحور حول معاناة أفراد المجتمع الجزائري تحت السيطرة الفرنسية، خاصة تلك الأعمال التي ظهرت على شكل أجزاء في السنوات ١٩٥٢،١٩٥٤،١٩٥٧ المتمثلة في:

(الدار الكبيرة) (La Grande Maison)،وصف محمد ديب من خلال هذا الجزء الفقر المدقع الذي كانت تعاني منه الطبقات العاملة في الجزائر

(الحريق)(l'incendie)، اكتشف البطل في هذا الجزء، أن أهل الريف يحسّون بالمحنة نفسها التي يحسها أهل المدينة، وشاهد البطل الحريق الذي بدأ ولن يتوقف حتى يأتي على البلاد كلها.

(المنسج) (Le métier à tisser) وهو الجزء الأخير الذي يتحدث عن عُمَر، بطل الدار الكبيرة والحريق، شاب مراهق، رمز للتمرد الجزائري، إذ يكتشف ويقترب هذا الشاب، في الجزء الأخير من ثلاثية محمد ديب، من معاناة أهله والشعب الذي ينتمي إليه، من خلال استماعه لآراء زملائه النسّاجين حول الأوضاع التي يعيشها الشعب الجزائري تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي، ليبرز شيئا فشيئا، تحت تأثير الحاجة إلى تنفس الهواء، ميلاد روح الشعب الثائرة. يقول محمد ديب: « il avait soif d'air ».

كما تحمل الأعمال الأدبية الخاصة بكاتب ياسين، التي ترجمت من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية، معاناة الشعب الجزائري، بمختلف أفراده، وهو يئن تحت سيطرة المستعمر، وقد عبّر عن ذلك بلغة المستعمر التي يعتبرها " غنيمة حرب" « Le Français est notre butin de guerre »، كتب "كاتب ياسين" بقلم يعبّر باللغة الفرنسية إلا أن أعماله الأدبية لم تفقد بعدها وعمقها الجزائري، وتعد "نجمة" « Nedjma » من أشهر رواياته إلى جانب "المضلع النجمي" « Le Polygone étoilé » و كذا مسرحية " الجثة المطوقة" « le cadavre encerclé » و" الرجل ذو النعل المطاطي" « l'homme aux sandales de caoutchouc »، و "محمد أحمل حقيبتك" « Mohammed prends ta valise »وغيرها من الأعمال.

*** يعدّ الشعر من الآليات التواصلية التي يستعين بها المتكلم من أجل التأثير على الآخر، حيث يتمّ اللجوء في نظمه إلى استعمال وزن دقيق وكلمات معبّرة يشدُّ وقعها في الآذان، فـ" الشعر منظوم القول، غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية" (منظور، ٢٠٠٨، صفحة ٦٣٨)، لأنّ الشعر عند العرب، بصفة عامة، كلام موزون مقفى يمتاز بالكلام البليغ، والمعاني الدقيقة المبنية على صوّر شعرية تحمل فكرة الشاعر التي تكون موزونة ومنظّمة على إيقاع موسيقي يؤدي إلى التأثير بعُمقٍ في المتلقي، لذا يقول أبو هلال العسكري: " إذا أردت أن تعمل شعرا فأحضِر المعاني التي تريد نَظْمَها فِكْرَك، وأخطِرها على قلبك، واطلب لها وزنا يتأتّى فيه إيرادُها وقافيةً يحتملها؛ فمن المعاني ما تتمكّن من نَظْمِه في قافية ولا تتمكّنُ منه في أخرى، أو تكون في هذه أقربَ طريقاً وأيسر كُلفة منه في تلك؛ ولأنْ تعلُوَ الكلامَ فتأخذه من فوق فيجيء سلساً سهلاً ذا طُلاوة ورونق خيرٌ من أن يعلُوكَ فيجيء فجًّا ومتجعدًا جلفا" (العسكري، ٢٠٠٦، صفحة ١٢٧).

التشبيه بين اللغة العربية واللغة العبرية: دراسة صرفية نحوية

احمد سعيد عبيد سعد،
قسم اللغة العبرية، كلية اللغات، جامعة بغداد، العراق

الملخص

تشترك اللغتين العربية والعبرية بجملة من العوامل والشروط التي كان لها الأثر الواضح على التبادل اللغوي واللفظي . لقد تغلغلت اللغة العربية وأثرت على العبرية في كل الازمنة وخصوصا في العصور الوسطى ، حيث كان الأثر العربي واضح في اللغة العبرية من خلال تأثر العبرية بقواعد وبلاغة اللغة العربية ، وكانت هناك كلمات عربية أثرت في العبرية ، وخاصة التي يتحدثون بها بشكل يومي، وبالمقابل كلمات عبرية لها حضور في اللغة العربية ، وهذا يؤكد التأثير المتبادل بين اللغتين وكذلك انتماء كلا اللغتين الى نفس العائلة (اللغات السامية) . لقد كان هناك تقارب في أدوات التثنية بين العربية والعبيرية مما جعلها ذذات كيان واحد في بعض الجوانب ، وكما رأينا بأن كلا اللغتين تشترك بأدوات التشبيه من، الأحرف والأسماء والأفعال ويظهر التقارب بينهما بالمفردات والبناء القواعدي للجملة. إنّ عائلة اللغات السامية الواحدة جعلت العربية والعبرية ذات اصل لغوي واحد نتج عنه تقارب كبير بين المفردات ، والتركيب القواعدي بينهما ، وان الأختلاف بينهما هو في طريقة كتابة الحروف.

الكلمات المفتاحية: ألتشبيه، العلاقة بين العربية والعبرية، ادوات التشبيه في العربية والعبرية، كلمات عربية في العبرية، كلمات عبرية في العربية.

المقدمة

ان التشبيه بين العبرية والعربية والتقارب الكبير بينهما ادى الى طباعة الكثير من معاجم الكلمات المتشابهة ، ووصل عدد صفحات بعض المعاجم اكثر من ٨٠٠ صفحة، ولايفوتنا ان نذكر ان اللهجة"العبرية هي لهجة عربية"، وكانت العبرية ذات شبه كبير للعربية ، أما العبرية الحديثة ، تأثرت بعدة لغات اجنبية اخرى وكتبت بالعبرية بمعاني عربية، ، وهذا يؤكد أن فهم العرب للعبرية ابسط من فهمهم لأي لغة أخرى.

ان التشبيه يعتبر أحد الصيغ البلاغية الذي أبدع بها ألأدباء العرب ، حيث صاغوا أجمل انواع التشبيه والمقاربة من خلال أسفارهم وقصصهم اضافة الى كتاب الله عز وجل (ألقران الكريم) الذي كتب باللغة العربية حيث حفظ هذه اللغة وزادها اعجازا ورونقا من خلال آياته الكريمة وعلية تعتبر اللغة العربية هي اساس اللغات السامية من حيث المقارنة لما لها من أصول لاتقبل ألشك .

لقد تناولنا في هذا البحث المتواضع مفهوم ألتشبيه والكلمات المتقاربة بين العربية والعبرية كذلك تناولنا الكلمات العربية المتداولة في العبرية وبالعكس .وتم الاستشهاد بشواهد من بعض ايات القران الكريم ، وبعض الأبيات الشعرية لشعراء تبين بلاغة العربية وأدواتها وكذلك تناولنا التشبيه بين اللغتين من ناحية الأفعال أيضا لكلتا ألغتين ومن ثم تم ذكر جملة من استنتاجات البحث.

الهدف من البحث

ان الغاية الاساسية من ألبحث هو رصد التأثير والتأثر بين اللغتين العربية والعبرية بغض النظر عن هذا التأثير اذا كان سلبي أو ايجابي ، وكذلك توضيح العلاقة بين اللغتين القائمة على الاشتراك من فصيلة واحدة وهي (اللغات السامية) لذلك

فهي ليست علاقة أخذ واستعارة ، وكذلك أثبات ان العربية هي مصدر غزير من البلاغة تتزود منه العبرية بالألفاظ على مر العصور المختلفة ، وليس في العصر الحديث فحسب ، رغم احتدام الصراع بين العرب واليهود ، لذا فأن العبرية والعربية لغتين رسميتين في اسرائيل .

التشبيه

يُعرّف التشبيه في اللغة ، تقارب شيئين بنفس الصفة وتكون بارزة في المشبه به اكثر مما بالمشبه ، ومثال على ذلك: تشبيه شخص ما بفوة تحمل الجَمل في الصّبر، ووردت امثلة اخرى عديدة في تعريف ، ألتشبيه وغالبا ما كانت متشابهة في المعنى. مختلفة في اللفظ (الشوشتري ، ٢٠١٢، ص٨٣) .

وقد حدد علماء اللغة التشبيه بأربعة اركان هي المشبه ، المشبه به، وجه الشبه، اداة التشبيه كما في قوله تعالى " وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۚ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا " القصص :٣١ (حسن،٢٩٢،١٩٩٠)

فالضمير في (كأنها) العائد الى العصا المشبهة وكلمة (جان) مشبه به والاهتزاز هو شدة الاضطراب والحركة وجه الشبه و(كأن) هي اداة التشبيه ، ومن الامثلة الاخرى للتشبيه " ، مثل قولك: "**علي شديد كالأسد** وأيضاً صفة الشيء بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو او عدة جهات،وليس بجميع جهاته، لأنّه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إيّاه، ألا ترى أنّ قولهم: **فلان كالبحر، أو كالليث** " "**محمد أسد**" شبهوه بالأسد ، لشجاعة الأسد ، وقد عرف القز ويني التشبيه بأنه: "هو الدّلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى". (المصدر نفسه ،ص٢٩٧)

أنواع ألتشبيه

التشبيه البليغ

هو تشبيه يفتقد الأداة ووجه الشّبه ،, ومن فوائده شعور المتلقي بأن شكل الموصوف واضح وقريب منه ، وكذلك شعورالقارئ بفهم وقرب كبير عما يقرأ ، وهذا مايجعل القارئ يستمتع بالقراءة ولايحتاج الى التركيز بقوة عند القراءة. ويعتبر اشد انواع التشبيه في المبالغة وسُمي بهذا الأسم ب لمقبوليته الكبيرة عندعلماء اللغة . (الجندي ١٩٦٦ ص٧٨)

التشبيه الضمني

هو التشبيه الذي لايحتوي على المشبه والمشبه به ، ويمكن رؤيته ضمن سياق التركيب ، أي يكون خالي من أركان التشبيه وهذا النوع من التشبيه يمنح الشعراء والكتاب مساحة واسعة للإدلاء عن أفكارهم وأساليبهم ، دون توضيحها في صورة من صور التشبيه المتعارف عليها، لتكون دليل لأثبات شئ ما .

ان الغاية الأساسية من التشبيه الضمني هو الذهاب الى الإبداع والابتكار ، والتفنن في أساليب التعبير التي تبعد الكتاب والمهتمين من الشعراء وغيرهم من البلغاء عن التشبيه المألوف ،والغاية الثانية ، ضياع التشبيه من اجل زيادة جماليته لان ضياع التشبيه يزيد من متعة القارئ . (المصدر نقسه ، ص٨٤).

التشبيه المقلوب

التشبيه المقلوب هو قلب المشبه به الى مشبه والمشبه الى مشبه به ، كقول الله تعالى: "**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِين**"، والأمر الأصح يجب أن يُقال: "**أفنجعل المجرمين كالمسلمين**" القلم : ٣٥

ان اللغة العربية والعبرية (العبرانية) أختان متفرعتان من اللغات السامية ، وينطق العبرية قرابة ۷ ملايين في دولة الكيان الصهيوني وبعض المناطق في فلسطين المحتلة. واللغة العبرية المستخدمة الآن منبثقة من اللغة العبرية الكلاسيكية التي يقول المؤرخون إنها ماتت في القرن الخامس ألميلادي وجاءت هذه من أجل إحياء أهدافٍ دينية لدى أليهود، لكن الكلاسيكية القديمة تستخدم في التعاملات الدينية اليهودية فقط ويقال إن الأديب الصحفي اليهودي من أصول ليتوانية (أليعازر بن يهودا) هو من أحيا العبرية .

عملت الحركة الصهيونية قبل حوالى ١٥٠ سنة على أحياء العبرية كلسانٍ موحد لليهود ليتحدثوا بها من خلال جمعهم في بلد قومي ، استعداداً لقيام دولتهم ومن اجل أحياء لغتهم ولجئوا إلى ألآرامية وهي ذاتها التي تنحدر منها العربية. وهي لغة المنطقة العربية، وقد يكون هذا سبب التشبيه بين العبرية والعربية. (ألهاشمي ١٩٥٦، ١٠٣)

ادوات التشبيه في العبرية والعربية

يظهر التشبيه بين اللغتين العربية والعبرية،في كثير من المشتركات وبالإمكان ملاحظة ذلك في كثير من ألمفردات وحتى في طريقة بناء ألجملة ،وهناك تشابهات في جماليات اللغة (السجع والجناس والطباق).وكذلك في الصرف والنحو، وتجدر الأشارة ان ادوات التشبيه في العبرية من الممكن حذف اداة التشبيه او وجه الشبه او حذفهما معا .

اما اداة التشبيه في العربية فقد اكد معظم البلاغيين انها الكلمة التي تفيد المماثلة بين المشبه والمشبه به فأنضوى تحتها كل ماأفاد شبها، كألكاف ، ياء النسب.

ان اداة التشبيه في مدلول استعمالها عامة تشمل الحرف،الاسم ، الفعل ، كما هو في العبرية وتقسم ادوات التشبيه في العربية الى ثلاثة مجموعات:

اولا: ادوات التشبيه، الحروف وأشهرها (الكاف وكأن) وان الأصل في استعمال الكاف يليها المشبه به كقول الشاعر احمد شوقي:

لجة عند لجة عند اخرى كهضاب ماجت بها البيداء

أي ان شدة صوتها تشبه صوت الرياح

ثانيا: ادوات التشبيه(الأسماء) (مثل، شبيه) كقول الشاعرعبيد بن العرندس الكلابي:

لا ينطقونَ على العمياءِ إن نطقوا ولا يمارون إن ماروا بإكثارِ

ثالثا: ادوات التشبيه (الافعال) واكثرها تداولا هوالفعل(خال يبني أزمنته) كقول الشاعر احمد شوقي:

واتاك موضور النعيم تخاله ملكا تنم به السماء مطهرا

ان الكلمة اذا افادت التشبيه وعقدت مقارنة بين المشبه والمشبه به فهي اداة تشبيه ، وإنّ كلتا اللغتين ذات اصل لغوي وجذر جغرافي واحد ،.(الجندي ، مصدر سابق، ٩٢-٩٥).

العبرية حديثة الولادة

نحن نعرف وبلا شك ان نطق الكلام اللغوي في العربية ينقسم الى قسمين الكلام الفصيح ، والكلام العامي المتداول في الشارع وكذلكا للغة العبرية تتكون من نوعين، لغة الدين المفدسة وفقا للمعتقدات اليهودية وهي التي يعتبرونها اللغة الأصلية ، وكذلك يعتقدون أنّ اللغة القديمة، هي لغة الرب، ولايمكن استخدامها في العامية ،وهناك نوع ثاني **من** من اللغة

ألعبرية ، جاءت بقرار من الحركة الصهيونية بوقت مبكر، وأنّ عمرها لا يتجاوز ١٥٠ سنه وهي مزيج بين اللغة العربية واللغات المنتشرة في أوروبا.

أنّ العبرية السائدة حاليا بين أليهود ليست نفسها الموجودة في معابدهم الخاصة ، والتي لايمكن لليهود التحدث بها في التعامل اليومي ، ووفقا للمدونات التاريخية فإنّ أيّ مخطوطة مكتوب عليها بالعبرية القديمة فهي ذات قدسية.

وبخصوص التشبيه بين أللغتين من حيث تركيب الجملة او اللفظ فإنّ كبار اليهود اتفقوا على صياغة لغة قريبة من ألعربية ليتمكنوا من الوصول الى العرب،لأن كان في نيتهم إقامة دولة لهم وسط العرب.(الشوشتري، مصدر سابق ص١٠٩) .

التشبيه اللفظي

بالرغم من تطور أليهود وحداثة لغتهم فلم يتمكنوا من صناعة نتاج لغوي قريب ومشابه للعرب وان احتراع اللغة العبرية كان من اجل ابعاد اليهود عن العرب.

ولا يخفى علينا ، إنّ اللغتين قريبتان جداً احدهما عن ألأخرى ،فمن الجانب أللفظي فإنّ كلمة (כתף) في العبريةتُلفظ "كتف" ومعناها بالعربية "كتف"، وكلمة (שעה) تقرأ"شاعا" في العبرية وتقرأفي العربية "ساعة"، وفي كلمة (שמש) التي تُلفظ بالعبرية "شمش" ومعناها بالعربية "شمس" وكلمة (יד) وتقرأ في العبرية (يد) وهي ذات اللفظ في العربية .

كانّ التشبيه متقارب من ناحية التركيب اللغوي بين اللغتين، ففي التركيب القواعدي لبناء الجملة ،هناك اافعل والفاعل والمفعول به، وكذلك الحركات والحروف الصامتة ، ومن ناحية تركيب الفعل فهناك فعل ماضي ومضارع وأمر في اللغتين، وكذلك قام اليهود بدراسة وتعلم قواعد النحو والصرف كما في العربية ، ومن هذا يتضح لنا ان العبرية اقتبست الكثير من العربية (حسن ، ١٩٩٠، ص١٠٣).

اليهود يتقنون العربية

أنّ الكثير من اليهود يحاولون تعلّم لهجة وقواعد العربية سواءً بالفصحى أو اللغة المتداولة بشكل يومي حسب لهجة كل منطقه ونجحوا في الغالب في إتقانها، بسبب التقارب بين اللغتين.

وهناك أعتقاد سائد، أنّ سبب اهتمام اليهود وتكريس جهودهم لتعلم العربية هو ليتمكنوا من فهم اهداف الشعب ألفلسطيني،وكذلك بسبب الثقافة الرائدة عند ألعرب التي أدت الى انتشار الثقافة العربية في شوارع تل أبيب.

ومن الجدير بالذكر، إنّ اليهود ينقسمون إلى قسمين الأوّل منهم، يبتعدون عن الحديث بكلمات عربية في التعاملات اليومية وهؤلاء ينتمون إلى طائفة الشكناز لأنهم يمتلكون نظرة استعلاء واعتزاز بالعبرية.

أمّا النصف الثاني المتمثل بالقيادات الإسرائيلية الذين يستخدمون بعض المصطلحات ألعربية سببه انتشار الطوائف الشرقية التي تتحدث ألعربية كون أصولها عربيه وما زالت الأجيال الأولى منهم يعتبرون العربية اساسا في تعاملاتهم وفي لقاءاتهم اليومية. (المصدر نفسه ، ص١٤٦)

ان التشابه بين العربية والعبرية ليس في الافعال فقط وإنما في الأسماء والحروف والمصادر وأن حروف العبرية الـ٢٢ التي تكتب هي مشابهة للحروف الصينية. على سبيل الذكر لا الحصر، نجد أن كلمة (شلوم) بالعبرية تعني (سلام) بالعربية وكلمة (كاتَف) بالعبرية تعني (كتب) بالعربية و(إتسبَع) بالعبرية تعني(إصبع) بالعربية، و(باتَح) أي فتح، والتشابه في الضمائر المنفصلة كبير. الضمير أنا بالعبرية (آني) وأنتَ (أتا) وضمير الغائب هو (هُوْ)، وهي (هِيْ)، بينما ضمير المتحدثين نحن بالعبرية (نحنُو أو أنحنو).

وفي أيام الأسبوع السبت (شبات) والخميس (حميشي)، ويد بالعبرية (ياد)، وعين (عَين)، وأنف بالعبرية (آف)، وأُذن (أوذَن) ولسان (لاشون) وبطن (بيتن) وكلها كلمات قريبة الى العربية .

عند ظهور الحركة الصهيونية في أوروبا أواخر القرن التاسع عشر، ودعوتها للعودة ، لما أسمته بأرض الآباء والأجداد دخلت بعض المفردات العامية العربية على ألعبرية مثل (دخيلَك) للاستعطاف و(معلِش) للتودد وبعد إعلان قيام ما يسمى بدولة الكيان الصهيوني إسرائيل عام ١٩٤٨ تواصل تدفق الكلمات العربية على العبرية بشكلٍ أسرع وكان بعضها من لهجات المهاجرين اليهود من الدول العربية .

وجاء على موقع اللغة العبرية (هسافا هعفريت) بمعنى (اللغة العبرية) وهو أحد أهم مراجع العبرية في الوقت الحاضر،أن تغلغل العربية وتأثيرها على العبرية لم يكن في زمن محدد بل كان منذ زمن بعيد، وكان أهم تأثير لها في فترة حكم الأندلس الذي استمر منذ القرن الثامن حتى نهاية الخامس عشر، إذ ترجمت إلى العربية عدد من الكتب الدينية التوراتية والفلسفية لكبار الإسرائيليين أمثال الحاخام موسى بن ميمون وخلال تلك الترجمات دخلت كلمات عربية كثيرة على العبرية مثل تاريخ وتلفظ تأريخ وإقليم وتلفظ أكليم. (كمال، ١٩٨٢، ١١٤)

كلمات عربية أصلها عبري

كم هائل من الكلمات العربية التي أثارت الدهشة لدى الكثيرين أنها من اصل عبري في الأساس مثل كلمة هيكل وهي في العبرية (היכל) "هيكل"، وكاهن، وأصلها في العبرية (כוהן) "كوهين" أي خادم الأب،. وأكدت مصادر هناك كلمات أخرى ناطقة بالعربية، أنها عبرية الأصل، مثل:(رسن) بالعربية تعطى نفس المعنى بالعبرية، مثل(חבל)، أي حبل وهناك الكثير من الكلمات العربية التي تمتد اصولها وجذورها من اللغة العبرية .(.الهاشمي ، مصدر سابق ، ص١٠٥)

معاناة العربية في فلسطين

عانت العربية ظروفا عصيبة في فلسطين المحتلة؛ نتجة الاحتلال الصهيوني، وهي تخوض مقاومة شرسة في وجه طغيان الدولة العبرية المحتلة ،ان غزو اللغة أخطر من احتلال ارض تغتصب. بالقوة " لأن غزو اللغة هو السيطرة على اللسان واحتلاله .

لقدكانت العربية تحت المطرقة بين الإنجليزية و العبرية في ظل الاحتلال البغيض الذي ادى الى قتل الروح الوطنية. التي.تنادي بالعروبة .وهذا ماجعل مهمة الحفاظ على العربية عسيرة.وهذا مادفع الفلسطينيين الى العمل مع الاسرائيليين كان والتواصل معهم من اجل اتقان لغتهم وفهم مايتحدثون به، ومن الأمور التي ركزوا عليها الفلسطينيون هي :

أسماء المدن والشوارع :

لقد كا ن لمسميات هذه المدن والإحياء مخاطر كبيرة على وعي المواطن الفلسطيني، وخصوصا الشباب الذي ولدوا بعد النكبة، والذين يجهلون معرفة أسماء المدن المدمرة من قيل الاحتلال، ولتي بنيت فوقها المستوطنات اليهودية ، فضلا عن ذلك قيام المحتل بالتلاعب وتغيير أسماء بعض المدن والقرى والشوارع، وتسميتها بأسماء مدن عبرية، بشكل أو أخر مثل تحويرحروفها؛ ونلاحظ أن اللوحات الإستدلالية إلى القرى والمدن على الطرق تكتب بالعبرية ونادرا ما يشاهد مكتوب بالعربية.

ومن الجدير بالذكرأن الكتابة بالعربية تكون مبتعدة تماما عن كتابة الاسم العربي الحقيقي وإنما وانما تكتب بأسم عبري محرف، ولكن بحروف عربية،مثلا، (شخيم) بدلا من نابلس،وهبرون بدلا من الخليل، الخ (جبر ،٢٠٠٥،٨٤)

العمل برفقة الاسرائيليين

عمل المواطنون العرب في المرافق اليهودية كعمال تحت إمرة المرؤوسين اليهود كلا في مجال عمله ، وهذا مايجعلهم مضطرين إلى تعلم لغتهم، وفهمها من أجل تسهيل التعامل فيما بينهم ، إذ ان اساس العمل يفرض على العامل العربي معرفة أسماء المعدات وكل ما يعملون فيه ، وكان في الغالب العمال العرب يبقون في مقرات عملهم لأيام معدودة تتعدى ٧ ايام ويعملون ليلا مع نهار، ومن ثم يعودون إلى بيوتهم وهذا ماجعلهم يحفظون الكثير من المفردات العبرية وقاموا بايصالها الى عوائلهم وأصدقائهم.

انتشار السلع الإسرائيلية في ألأسواق الفلسطينية

بالزغم ان هذا الموضوع بعيد عن الاقتصاد فأن السلعة الاسرائيلية تأتي مختوم عليها الاسم بالعبري، وان شيوع البضائع الاستهلاكية؛ اصبحت ظاهرة مستبدة بالمجتمعات العربية.

الاعلام الاسرائيلي

كانت اذاعتان مرئية ومسموعة في اسرائيل ، وكان الفلسطينيون يعتبرونها الاذاعة الرئيسية لهم ، وقد أدى ذلك الى تعلم عدد كبير من المواطنين الفلسطينيين لكلمات عبرية ينطقها المذيعون بأستمرار ، وكلما تكرر سماعها، أصبحت مألوفة **للفلسطيني**.

المعاملات الرسمية

كان الاسرائيليون المسؤول الاول الذي ينظم سير أمور المواطنين المدنية في مختلف المجالات ، وبعد ان اخذت السلطة الفلسطينية هذه المهمات ، استمر العمل بينهم ، وبقيت تدوّن المعلومات على المعاملات بكلتا اللغتين .

أداة التشبيه (الكاف) بين العربية والعربية

تعتبر أداة التّشبيه (الكاف) أكثر شيوعا في التّشبيه، وهي تأتي قبل المشبه به ، مثل قول الله تعالى: "**يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ**" القارعة : ٤، وقد لايليها مشبه به ،كما جاء في قول الله تعالى: "**وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ**" الكهف : ٤٥، فنزول الماء هو المشبه به وليس الماء (عبد اللطيف، مصدر سصابق، ص٨٨)

أداة التّشبيه كأنّ

من أكثر الأدوات شيوعاً واستخداماً ، ويأتي المشبّه به بعدها ،كما جاء في قوله تعالى: "**كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ**" المدثر :٥٠–٥١ ، وان هذه الاداة لها خصائص عديدة منها،

- تفيد المبالغة والتّأكيد .
- المشبَّه به جائز أن يكون مستحيلاً، كما جاء في قوله تعالى: "**يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ**" الانفال :٦(المصدر نفسه، ص٩٠)

الاستنتاجات

١– ابتعاد علماء اللغة من استخدام الاساليب المعتادة في التشبيه ، والاهتمام بتطوير ابتكارات جديدة . ان اللغة العربية هي احدى لغتي اسرائيل الرسمية .

٢– مزاحمة العبرية للعربية إذ أنها باتت تقاسمها جزءا من حيزها، وبدأت ألفاظ عبرية جمة تجد طريقها في الأحاديث **العامية** اليومية .

٣– ان فهم وتعلم العبرية من قبل العرب أسهل من تعلم اللغات الأخرى ، بسبب التقارب الكبير بين العبرية القديمة والعربية.

٤– اختلاف التحدث في العبرية المعتادة اثناء التعامل اليومي، عن العبرية المستخدمة في دورهم المقدسة ، والتي غالبا مايكون الحديث فيها باللغة العبرية القديمة .

٥– تعلم عدد كبير من عرب فلسطين اللغة العبرية ، من خلال الاختلاط معهم في مجالات عمل معينة، والغاية الاساسية من هذا العمل معهم ، هو اتقان لغتهم بشكل دقيق ومن ثم تعليمها للاخرين .

المصادر

١– القران الكريم

٢– الكتاب المقدس

٣– احمد الهاشمي ، جواهر البلاغة ، القاهرة ، ١٩٥٦.

٤– د. كامل حسن ، البلاغة والتطبيق ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد،١٩٩٠.

٥– د. محمد عبد اللطيف، نصوص عبرية ، جامعة بغداد ، ١٩٨٨.

٦– ربحي كمال، دروس في اللغة العبرية، بيروت ، ١٩٨٢.

٧– علي الجندي ، فن التشبيه ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، ١٩٦٦.

٨– محمد ابراهيم خليفة الشوشتري ، التشبيه في اللغات السامية ، القاهرة، ٢٠١٢.

٩– يحيى ، جبر، العولمة وأثرها على الشعب الفلسطيني، مجلة رؤى تربوية،عدد٢٠،رام الله ، ص٨٤.

المصادر العبرية

١– ابراهيم ابن شوشان ، قاموس عبري– عربي ، اورشليم ، ١٩٧٩.

٢ – يهودا غور، قاموس عربي — عبري، تل – ابيب ، ١٩٦٩.

معجم الدوحة التاريخي، المنجز والمأمول

د. إيمان "محمد أمين" خضر الكيلاني،
قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة الهاشمية، الأردن

الملخص

إن إنجاز المعاجم مهمة صعبة، إذ مهما حرص واضعوها على الكمال استقصاء وجمعا وتحريا ودقة وترتيبا وتحليلا وتصنيفا – فلا بد أن يفوتهم شيء من أوابدها ودقائقها وأبنيتها وتصريفاتها؛ ذلك أن اللغة العربية كما قال الشافعي : لا يحيط بها إلا نبي، فكيف إذا كانت العربية الفصيحة التي اشتملت على لهجات، وفاقت اللغات الإنسانية في ثرائها بالمفردات والجذور، كما تميزت بأنها المعمرة التي ينوف عمرها على ألفي سنة . وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي سبق فيه أجدادنا الغرب بقرون في تأسيسهم علم المعاجم باحتراف منقطع النظير إلا أن تأسيس الأجداد لا يعفي من تطوير الأحفاد؛ بما يواكب الحياة والتغير الحضاري والاجتماعي والسياسي والثقافي، وحاجاتهم المعرفية والإبداعية المتجددة ووفق منهجية معاصرة تتناسب مع تكوينهم وأهدافهم، ومن هنا بدا مشروع المعجم التاريخي حلما تطلع إليه الباحثون العرب منذ أكثر من قرن، فكان معجم الدوحة التاريخي بداية عملية؛ فرأت الباحثة أن تبين التحديات التي واجهته، وما أنجز منه، وما ينبغي أن يستدرك عليه ليكون مَكنزا علميا لا يضاهي المعاجم التاريخية المنجزة للغات الأخرى المخدومة، بل يتجاوزها إلى آفاق أرحب وأعمق وأشمل بما يتناسب وواقع العربية الفصيحة.

الكلمات المفتاحية: معجم الدوحة ، تاريخي، تأصيل ، تأثيل ، مكنز.

هدف البحث وإشكاليته:

جاءت فكرة هذا البحث استجابة لمطلب الهيئة المشرفة على المعجم، بدافع من سدانتي للعربية الشريفة، فرأيت أن أبين ما أنجز بعين الموضوعية المتخصصة، وفتح آفاق أرحب بأفكار جديدة يمكن أن يفيد منها المشرفون على المعجم لتطويره بما يتجاوز دلالات المصطلحات : معجم، قاموس، موسوعة إلى مَكنز جامع مانع منماز عن كل ما أنجز لدى الأمم الأخرى في اللغات المخدومة ؛ ليكون إضافة إلى كونه جامعا لألفاظ العربية مبينا دلالاتها وتطورها، يكون قاعدة معلومات في ميادين واسعة من الميادين المعرفية التي تضمنت ألفاظا منه، مرتبا ترتيبا مخصوصا يسهل على الباحث الوصول إليها، بله إحصاءها فيه، بما يفتح بابا واسعا لدراسات دقيقة في مجالات لاحصر لها .

إننا نتوقع بما سنقدمه من اقتراحات فريدة بشأن معجم الدوحة خاصة، ولمعاجم العربية عامة سيجعلنا نتفرد بمعاجم تتفوق على المنجز لدى الأمم الأخرى، وبما يسهل على الباحث ولأغراض متعددة ومتنوعة الوصول إلى المعلومة منه وباستقراء كامل في وقت يسير .

أهمية المعجم التاريخي عموما وخصوصيته:

تطالعنا تعريفات عديدة دالة على المؤَلف الذي يحوي بين دفتيه دوال ومدلالاتها مثل: معجم، قاموس، موسوعة، مكنز .[1] وبينها فروقات ترتكز على درجة الاتساع والشمول والدقة، وتنطلق الباحثة في ورقتها البحثية هذه من تصورها الطموح للارتقاء بالمعجم العربي عموما، ومعجم الدوحة التاريخي خصوصا ليكون مَكنزا، وقد تناهى إلى أعلى درجات المعجمية .

إن إنجاز المعاجم مهمة صعبة، إذ مهما حرص واضعوها على الكمال استقصاء وجمعا وتحريا ودقة وترتيبا وتحليلا وتصنيفا – فلا بد أن يفوتهم شيء من أوابدها ودقائقها وأبنيتها وتصريفاتها؛ ذلك أن اللغة كما قيل : لا يحيط بها إلا نبي، فكيف إذا كانت العربية الفصيحة التي اشتملت على لهجات، وفاقت اللغات الإنسانية في ثرائها بالمفردات والجذور، كما تميزت بأنها المعمرة التي ينوف عمرها على ألفي سنة إن عددنا بدايتها من البرديات النبطية في القرن الأول قبل الميلاد، فالنقوش الصريحة خطا ولفظا: النمارة، ونقشي أم الجمال، ورقوش. فقد بقي اللسان العربي الشمالي نهرا دفاقا عذبا متحدرا من العربية الجنوبية التي تشعبت لهجاتها، وخطوطها ، فكان حظ الفصيحة في عمود تطورها من المسند إلى الثمودي فالنبطي فالحيري الحجازي .[2]

لغة مازادها القدم إلا عراقة ونضجا وقوة وتطورا وحياة، فأنى لمعجميين أن ينهضوا بها وأن يوفوها حقها، وكيف إذا كان المعجم المتوخى يهدف إلى رصد التطور الدلالي وتقييده وهي المعمرة الفتية في آن، القديمة الحديثة؟ خاصة أن هذا العمل جاء على فترة من جمود المعاجم في حين بقيت استعمالا تتطور في سيرورتها في الحياة والعلوم، تؤثر وتتأثر، تأخذ وترفد؛ وتنزاح دلاليا حينا وتنداح حينا آخر، وتتحجر حينا، وتتفجر حينا.

وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي سبق فيه أجدادنا الغرب بقرون في تأسيسهم علم المعاجم باحتراف منقطع النظير مما حدا بأحد أشهر علماء اللغة التاريخيين ماكس مولر لأن يشيد بجهدهم وأسبقيتهم في هذا المضمار بما لو قدر لأحدهم بالوقوف أمام معجم أكسفورد لما استغرب منه؛ بل كان سيستغرب كيف أن ثمة دولا غربية للآن لم تؤلف مثله؛ إلا أن تأسيس الأجداد لا يعفي من تطوير الأحفاد؛ بما يواكب الحياة والتغير الحضاري والاجتماعي والسياسي والثقافي، وحاجاتهم المعرفية والإبداعية المتجددة ووفق منهجية معاصرة تتناسب مع تكوينهم وأهدافهم . "وإذا كان المعجم ذاكرةَ أمّة، وكان البَحْث في دوالّه ومداليلها بحثًا في الإنسان نفسه؛ زمانًا ومكانًا، صعودًا وهبوطًا، فقد حُقّ لأبناء اليَوْم أنْ يُلحّوا في استحضار معجمٍ لغويٍّ عربيٍّ عصريٍّ يخلّدُ هُويّتهم اللغويّة، ومنجزاتهم الدّلاليّة، ويكون بوّابة عبور آمنة للباحثين والدّارسين للولوج في آليّتهم في الأداء التّعبيريّ، وسبُلهم في تفجير الطّاقات الكامنة في اللغة من غير افتئات.

وعَصْرنةُ المعجمِ اللغويّ العربيّ ليست دعوةً إلى جَبّ الإرثِ اللغويّ، وهَدْم المنهجيّة التي انتهجها الأوائلُ في الصّناعة المعجميّة وتقويضِ أركانِها، وابتداعِ منهجيّةٍ جديدةٍ منسلخةٍ عن ماضيها، وإنّما هي قراءةٌ محاوِرةٌ لجهودهم تقفُ على مواطنِ القوّة فتعزّزها، ومواطن الضّعْف فتعيد بناءَها بموضوعيّةٍ تنسجمُ والأنظار اللغويّة الحديثة...."[3]

---

[1] لسنا في معرض التعريف بها ههنا فقد كفانا باحثون مؤونة ذلك، انظر مثلا: مرداوي، عبد الكريم مجاهد ، مناهج التأليف المعجمي عند العرب، معاجم المعاني والمفردات، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠١٠م ، ص١٧-٢٨. و
https://www.marefa.org/%D٩٪٨٥٪D٩٪٨٣٪D٩٪٨٦٪D٨٪B٢
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%83%D9%86%D8%B2

[2] من بحث لي يثبت العلاقة بين الثمودية والنبطية والعربية الفصيحة، بعنوان " العلاقة التاريخية واللغوية بين الثمودية والنبطية " قيد الإنجاز.

[3] نعجة، سهى، منهجية المعجم العربي بين التصور والتمثيل، المجلة الأردنية، م (٧)، ع (٣) ،رجب ١٤٣٢هـ – تموز ٢٠١١م ، ص١٦٨.

ويحاول هذا البحث وضع أسس ومقترحات عملية وواضحة على ما تساءلت عنه سهى سّؤالا جوهرياً :"..... يعيد للعمل المعجميّ مكانته وهو: إلى أيّ مدًى تدعو الضّرورة العلميّة إلى بناء تصوّر علميٍّ سليم منهجيّاً في السّعي إلى بناء معجم لغويّ عربيّ معاصر؟ انطلاقاً من فرضيّةٍ تختبرُ عدم التّساوق في بناء معجمات اللغة العربيّة بينَ منهجيّة ما قبل الشّروع في بناء المعجم، والحرص على حشد أكبر عدد ممكن من المداخل المعجميّة وتلوّناتها الدّلاليّة وشواهدها المعزِّزة لها في ظلِّ عدم خروج المعجميّين القدامى من عباءة نظريّة السّماع والاحتجاج في النّحو مع ما بين العلمين: المعجم والنّحو من المفارقة النّظريّة والعلميّة. "[٤]

التحديات التي تواجه معجم التطور الدلالي :

إن معجم التطور الدلالي كان حلما بعيد المنال يتشوفه علماء العربية وأبناؤها، منذ أكثر من مئة عام، وفي كل مرة كانت معوقات كثيرة تحول دون تحقيقه. من أهمها :

١- ما أشرنا إليه من اتساع اللغة العربية، وثرائها المفرداتي، وانتشارها، وتعرضها عبر مراحلها لأحداث وعوامل كثيرة أدت إلى تراكم معرفي في كل مناحي الحياة والعلوم؛ مما يقتضي قراءة موسوعية في إرث مهول مكتوب بها، ناهيك عن وجود ما يزيد على نصف مليون مخطوطة بهذه اللغة الشريفة، ما تزال قيد المتاحف العالمية ومكتباتها تنتظر من ينفض عنها غبارها ويبعثها حية.

٢- الحاجة إلى فريق كبير متخصص ومنسجم ومنظم ومخلص لإنجازه بدقة .

٣- التكلفة الباهظة التي يحتاجها إنجاز هذا المشروع الضخم .

٤- الدقة في القراءة الأفقية لكل عصر بتسلسل تاريخي دقيق .

٥- الحاجة إلى قراءة في النقوش المكتشفة من "العروبيات" التي كشفت الآثار، وفكت رموزها الدراسات التاريخية، التقابلية والمقارنة، مما يقتضي التأثيل، قبل التأصيل، ووما ذلك بالأمر الهين؛ لأن النظام المكتوب من تلك اللغات لا يكشف بدقة عن الصورة الصوتية المنطوقة، ناهيك عن أن أساطين هذا العلم ومؤسسيه من المستشرقين، وما اجتهدوا فيه من قراءات يعتريه ما يعتريه من عدم الدقة والقياس على العبرية، كما لا تخلو بعض القراءات من أهداف لها أبعاد سياسية وتاريخية ودينية؛ لذا فإن هذه النقوش تحتاج إلى قراءتها قراءات جديدة من باحثين متعمقين موضوعيين ومقاربتها لاستكناه الحقائق، أو ما يرجح أنه الأقرب للحقيقة.وهذه واحدة من أهم التحديات التي يواجهها المعجميون لإنجاز معجم التطور الدلالي؛ فضلا عن وجود إرث عظيم وقديم يمتد إلى القرن التاسع قبل الميلاد: وفيها" أقدم ذكر مكتوب لكلمة "العرب"

..... وذلك في نقش خاصّ بالملك الآشوري شلمنصر الثالث (٨٥٨-٨٢٣ ق. م)؛ حيث يؤرخ النقش انتصارات الملك، ويذكر انتصاره في معركة ضدّ ملك دمشق الآرامي وحلفائه، ومن بينهم "جندب"، ملك العرب، ...، كما يرد وصفه في النقش، ويعود تاريخ المعركة إلى العام (٨٥٤ ق.

وأقدم نقش الفخيرية أو نقش هديسعي أو نقش الفخيرية ثنائي اللغة .هو نصان أكدي وآرامي على تمثال حاكم جوزانا هديسعي. يعتبر النقش الآرامي أقدم نص طويل باللغة الآرامية.

[٤] السابق ، الموضع نفسه.

في زمن آشور ناصربال الثاني (سنة ٨٦٦ ق.م، بين الأعوام ٨٣٠ إلى ٨٢٠ ق.م[٥].
ومع كل هذه المعوقات فقد بدأت الدوحة الخطوة الأولى من رحلة الألف ميل، وهي الأصعب، وقد تمكنت دولة قطر وحدها من النهوض لإنجاز هذه المعجم الموسوعي الذي تنوء بحمله دول، وتكل عنه ميزانياتها، وفق خطة استراتيجية متدرجة، وشاملة، فبات الحلم حقيقة ميسرة لناظره بطباعة أنيقة، ومضمون ثر ومنظم، وإخراج إلكتروني لائق إلى حد ما.

السياسة المنهجية للجنة العليا المشرفة على المعجم :

على الرغم من أن الجهد المبذول في معجم الدوحة إلا أن الهيئة العليا المشرفة عليه لم تدع الكمال، ولم تنتظر إنجازه كاملا لطرحه للجمهور– وهو ما قد يستغرق زمنا طويلا جدا– بل أعلنت ما أنجز منه، وأخرجته للملأ ضمن المرحلة الأولى التي غطتها ، من أول نقش مكتشف حتى– ٥٠٠هـ ، وقد سلكت بذلك مسلكا علميا موضوعيا وصفيا في إشهار المنجز مناشدة العلماء والمتخصصين لإبداء الرأي فيه؛ لتنظر اللجنة فيما يصلها من ملاحظات من شأنها أن تطور المعجم؛ ليكون بالصورة المثالية المنشودة، كما بينت أنها ستدأب على تطويره وتجديده وتعديله بحسب التغذية الراجعة من المهتمين والمتخصصين والباحثين .وإن هذا لهو المنهج السليم الذي يسمو بالعمل العلمي، إذ تجتمع عقول المتلقين الناقدة من الميادين المعرفية المتنوعة مع العقول التي المثابرة التي أنجزته، وإذ ذاك يتوخى أن يكون العمل احترافيا لائقا بالعربية الشريفة وسدنتها ودوحتها .
إن ما أنجز من من دقة وشمول نسبي — وفق المنهج المتاح– وتصنيف صرفي، وترتيب وتصويب وإخراج، وتحديد زمني من التأثيل إلى التأصيل لردم الفجوات من تاريخ العربية، هو بلا شك أساس متين يمكن الركون إليه في بناء الصرح الكبير، طابقا تلو الآخر، إن المنجز ههنا لا يقل قيمة وثراء عما أنجز زمن التقعيد الأول للمعاجم، فهو يجمعها ويضيف إليها حقبا، بيد أنه مازال بحاجة إلى تحريره:" بعصرنته شكلاً ومضمونًا وترتيبًا"[٦].

هدف البحث وإشكاليته:

جاءت فكرة هذا البحث استجابة لمطلب الهيئة المشرفة على المعجم، بدافع من سدانتي للعربية الشريفة، فرأيت أن أبين ما أنجز بعين الموضوعية المتخصصة، وفتح آفاق أرحب بأفكار جديدة يمكن أن يفيد منها المشرفون على المعجم لتطويره بما يتجاوز دلالات المصطلحات : معجم، قاموس، موسوعة إلى مَكنز جامع مانع منماز عن كل ما أنجز لدى الأمم الأخرى في اللغات المخدومة ؛ ليكون إضافة إلى كونه جامعا لألفاظ العربية مبينا دلالاتها وتطورها، يكون قاعدة معلومات في ميادين واسعة من الميادين المعرفية التي تضمنت ألفاظا منه، مرتبا ترتيبا مخصوصا يسهل على الباحث الوصول إليها، بله إحصاءها فيه، بما يفتح بابا واسعا لدراسات دقيقة في مجالات لاحصر لها؛ إذ لابد من " تجليةِ سياق استعمال الكلمات، ومَيْزُ الدلالة الحقيقيّةِ من الدلالة المجازيّةِ للكلمة، وتوضيحُ بطاقةِ حياة الكلمةِ في العربيّةِ استعمالاً أو إهمالاً أو إحياءً أو إماتةً، مع ضرورة الخروج من

---

٥ https://ar.wikipedia.org/wiki/%D٩٪٨٦٪D٩٪٨٢٪D٨٪B٤_%D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٩٪٨١٪D٨٪AE%D٩٪٨A%D٨٪B١٪D٩٪٨A%D٨٪A٩

٦ نعجة، سهى، ص٢٤.

قيودِ حدود نظريّة جمهور النحاة في الاحتجاج الزمانيّ والمكانيّ؛ فحدودُ المعجمُ في الزمان والمكان والإنسان في الاحتجاج بالكلمات والاستشهاد على المعاني غيرُ حدودِ النحو والصرف."[٧]

ومن التطبيقات المهمة لمعجم الدوحة مثلا لا حصرا :

١- الحاجة إليه لتحديد موقع العاميات من المعجم الفصيح، وتأصيلها منه، ورصد دورانها فيه، ومواطن انزياحها عن الأصل المحايد، وزمنها – وذلك بعد إنجازه كاملا – وإذ ذاك سيبقى إرثا شامخا قابلا للتحديد والتجديد للأجيال القادمة، موثقا لتلك الألفاظ حاميا لها من الانقراض.

٢- الكشف عن جذور اللفظة ودورانها في ما قبل التأصيل، أي في النقوش؛ مما يغني-في مرحلة متقدمة- عن العودة لمعاجم الساميات، وبما يعين الباحث التاريخي على رصدها بسهولة، وإنجازه لدراسات معمقة في هذا المضمار، ببحوث تتسمة بالاستقراء الكامل الإحصائي بسهولة .

٣- حاجة النقاد إلى هذا المعجم ل"تمعين" الألفاظ حسب ما تقتضيه الأسلوبيات والتداوليات وتحليل الخطاب، وذلك بدراسة اللفظة ضمن سياقاتها التاريخية، بما يضمن تحليل النصوص بموضوعية ودقة ، لا بتخبط في دلالات مطاطة حينا وضبابية حينا آخر.

٤- حاجة الباحثين اللغويين والنقاد والشعراء وغيرهم لقراءة الألفاظ في النصوص قراءة معيارية مرجعية مستندة إلى هذا المعجم، أو استعمالا منزاحا لغرض إبداعي؛ بما يحسم مسألة الظنية والتقريبية في فهم النصوص، وبما يدحض ما تتهم العربية به من أنها فضفاضة وغير محددة الدلالات، وهي عكس ذلك لو يعلمون ، ولكن العلة في مستعمليها من أعشار المثقفين .

ومن التطبيقات التي نقترحها لتحقيق هذه الأهداف فيما يستدرك لاحقا:

١- ضرورة تنشيط حركة تحقيق المخطوطات العربية الضخمة والعزيزة والنادرة خاصة مرتبة وفق أهميتها،وتوجيه طلاب الدراسات العليا وتشجيعهم لذلك، وفق خطة محكمة ومنظمة، ورابطة مشتركة للعربية، ولعل الاتحاد العالم لمجامع اللغة العربية يصلح لأن يضطلع بهذه المهمة، حفاظا على الجهود، وضمانا لعدم تحقيق الكتاب نفسه مرات، في دول عديدة، في حين ثمة مخطوطات لم تحقق مرة وهذه الخطوة بعيدة النظر استباقية تهدف إلى سد الثغرات والفجوات التاريخية في المعجم، ولضمان أن تكون قراءة الألفاظ في حقبة ما دقيقة وشاملة ومطردة، لكل ما أنتجته الأمة في شتى العلوم أو جلها. وهذا من شأنه أن يشكل بذرة صالحة لاجتراح مصطلحات علمية جديدة، أو إحيائها من المأثور الموثق منها في المعجم .

٢- ضرورة أخذ نظرية الحقول الدلالية بعين الاعتبار عند تنظيم المعجم الدلالي؛ وذلك بأن يفرَّع عن المعجم العام والبحث المفرداتي خيار إلكتروني يتيح لطالب العلم والعالم أن يحصل ويحصي الألفاظ من الحقل الدلالي نفسه، فيظهرها له جميعا مبينا تاريخ رواجها وشيوعها في زمن ما .

[٧] المرجع السابق، ص١٦٧.

٣- ضرورة إضافة رموز داخل المعجم تشير إلى الهوية اللغوية لألفاظ معينة ضمن مستوى معين، أو حقل معين، بإضافة أيقونات تسهل الوصول إليها وإحصاءها؛ بما ييسر على الباحثين استثمارها من هذا المكنز، فتكون الدراسات دقيقة وتفصيلية لا تقريبية، وهي كثيرة سيكشف عنها البحث بوضوح وجلاء مع تطبيقاتها .منها: التضاد، الأعلام : مكان، زمان، قبائل، لغات، وأيضا ظواهر مثل : المتضدات، المترادفات، الآلفونات، أنواع الجموع ، زيادات الإزالة، وغيرها .

٤- ضرورة إضافة أيقونة للنسخة الإلكترونية من المعجم تسمح باستعراض الألفاظ التي اتفقت في الوزن وفي صوتين واختلفت في واحد؛ ليسهل على الباحثين استكناه العلاقة بين تحولات الآلفونات إلى فونيمات عبر مراحلها التاريخية بما يكشف عن قيم دلالية وإبداعية فيها، كما يسهل على الباحث التفريق بين ما كان آلفونا، وما كان منها فونيما .

٥- ضرورة وضع رمز معين بلون معين بجانب ما تنوعت جموعه في المعجم محددة نوع الجمع(قلة ، كثرة، منتهى الجموع)؛ ليكون مفيدا لطلاب العلم خاصة في المراحل المدرسية بما يثري كفاياتهم اللغوية، ويرفع مستوى الملكة عندهم، كما كما يعين الشعراء على التفريق وحسن الصياغة بما يناسب المعنى المراد .

٦- ضرورة كتابة همزة الإزالة، أو تضعيف الإزالة في كل الكلمات المدروسة بلون خاص يميزه القارئ، ووضع أيقونة خاصة يمكن من خلالها رصد كل ما كان للإزالة في المعجم العربي؛ بما يعين على فهم التصريفات وإحصائها في مواده؛ كما يعين على رصد الاطراد في هذه الظاهرة،واستكناه مجالاتها الدلالية وصفيا .

٧- ضرورة تمييز كان من (المتضادات) بلون خاص ورمز خاص في كل مواد المعجم، أيضا ليسهل على الباحثين الاستقراء الكامل للظاهرة في العربية وإحصائها، وتحديد مقاييسها والقانون الذي يحكمها، وتوظيفها قي فهم النصوص، وتحليلها في دراسات علمية جادة .

٨- لابد من تميز ما بات مصطلحا عبر المراحل التاريخية من العربية، وتحديد مجاله بلون ورمز ما، ووضع أيقونة خاصة لرصدها في مجال علمي ما؛ بما يعين كل أهل علم وحرفة على تتبعها وحصرها والإفادة منها وتطويرها.

٩- تحديد الألفاظ المعاصرة التي ارتبطت بالإعلام ونشأت من الصحافة في الحقول المتنوعة، سواء ما كان بأثر من الترجمة أو من التطور الاستعمالي، والتنبيه إلى ما كان منه دخيلا على العربية، وما قيل عنه معرب أو أعجمي(وهو أمر غير حاسم، بيد أن ذاك سيعين الباحثين على تتبعه).

١٠- تحديد الألفاظ الدالة على الحجر والشجر والإنسان والحيوان، وتشريح أجزائها وأسمائها، وفق صور دقيقة وواضحة للإفادة منها عند وضع مصطلحات علمية ذات صلة بحقل اللفظة الدلالي والوظيفي ، كما يسهل ذلك على ابن العربية حفظها وفهمها واستعمالها استعمالا صحيحا، ولابد من تخصيص أيقونة ترصد كل ما ورد في المعجم متعلقا بكل حقل من حقول هذه المسميات.

١١- ضرورة تحويل المعجم الدلالي إلى معجم ناطق، ليفيد منه ذوو الإعاقة البصرية، وأيضا ليتمكن المرء الاستماع إليه وهو يقود السيارة مثلا، أو يعمل عملا يدويا وبصريا آخر، وليفيد منه الأجنبي الذي يطمح لتعلم العربية سماعا، وبما يقربه من الحياة .

١٢- تحديد الألفاظ من العربية الجنوبية التي اشتمل عليها المعجم وتمييزها، إذ الأصل في اللسان الذي قعد له اللسان المضري، ولكن لا يمنع ذلك من ورود كلمات واستعمالات لقبائل عربية جنوبية، وتخصيص أيقونة ترصد ما ورد منها في كل المعجم على أن تكن الحبشية ضمنها باعتبارها فرعا من فروعها؛ مما يسهل على الباحثين دراسة تلك الألفاظ ومقارنتها بانقوش المكتشفة ، واللهجات المعاصرة والساميات .

١٣- عند التأثيل من النقوش ينبغي كتابة نوع النقش : ثمودي، عموني، معيني ، .....الخ ، لتسهيل الوصول إليها .

١٤- تحديد الألفاظ الدالة على رموز دينية برمز خاص وأيقونة خاصة .

١٥- تحديد الألفاظ لدالة على الأعلام والقبائل والأماكن، بأيقونات ورموز خاصة .

١٦- تحديد ماكان من الألفاظ مهجورا، أومتحجرا؛ ليعين واضعي المصطلحات على إنعاشه واستخدامه عند وضعها .

١٧- تمييز ما كانت دلالته انزياحااستعماليا أدبيا ، من الاستعمال الطبيعي بين الدال والمدلول.

نتيجة كلية :

"إن مستقري المعجم اللغويّ العربيّ العامّ ك (العين) و (المقاييس) و(الصّحاح) و(لسان العرب) و(التّاج) يقف بجلاء على تسييق الدّوال المعجميّة والنّصّ عليها وفق المتاح آنذاك.فالدّالّ اللغويّ المنصوص عليه مدخلاً معجميًّا لا تُساق مداليله زُمَرًا منزوعة إلا من سياقيها : الزّمانيّ والمكانيّ، إذ لا يُنَصّ غالبًا عليها في أيّ زمان وُلِدَت ؟ ولا في أيّ الأقوام تُدُووِلَتْ ؟ أمّا سياقها النّفسّي أو الاجتماعيّ أو الدّينيّ فالنّصّ عليه واضحٌ بيّن."٨؛ ولكن على المعجم التاريخي أن يفيد من الوسائل التقنية المتاحة اليوم بسد الثغرات، وتسييق الدوال أكثر وأدق وأشمل؛ ليوافق حاجات العربي المعاصر. كما أن وظيفة المعجم ليست إعطاء معنى الكلمة فحسب، بل إنه يضطلع بمهام كثيرة معرفية وثقافية وتربوية وتعليمية وحضارية وإنسانية وتاريخية وأدبية وغيرها؛ وقد حددها أحمد مختار عمر ب:" ذكر المعنى، بيان النطق، الرسم الإملائي، الاشتقاق، معلومات صرف ونحو، معلومات الاستعمال، المعلومات الموسوعية."٩؛ لذا كان لابد من تسخير كل الوسائل لتأدية هذه المهام وتقديدمها للباحثين وهو ما حرص عليه هذا البحث فيما اقترح من إضافات، وفيما استدرك على معجم الدوحة، وهو في جله ينضوي تحت "المعلومات الموسوعية"التي إن التزم بها عند إخراج المعجم وتأليفه فتكون ثرة جدا تعين على الإحصاء والتقصي وتفتح بابا واسعا ودقيقا وسهلا وصفيا صارما يعين الباحثين على الكشف عن المعايير، كما يكون فيها مجالات كثيرة لدراسات جادة وبحوث أصيلة كاشفة وسابرة مبنية على استقراء كامل ودقيق وفي الوقت نفسه يسير، ومن هنا كان اقتراحنا في غير موضع يؤكد تخصيص أيقونة لكل ظاهرة ، ولون ، ورمز ، وتحديد وتصنيف؛ بما يغني عن الشرح الطويل ويحقق الفائدة.

إن الأخذ بالملاحظات المبتكرة التي أشرنا إليها سيجعل معجم التطور الدلالي للغة العربية مكنزا لا مثيل له في المعاجم والموسوعات العالمية . هذه الرؤية العامة التي يدور البحث في فلكها. والله ولي التوفيق

المراجع:

١-عمر، أحمد مختار، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط١، القاهرة، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ص١١٥.

٢- الكيلاني، إيمان "محمد أمين"، العلاقة التاريخية واللغوية بين الثمودية والنبطية "، قيد الإنجاز.

٣- مرداوي، عبد الكريم مجاهد ، مناهج التأليف المعجمي عند العرب، معاجم المعاني والمفردات، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠١٠م.

٤- نعجة، سهى، منهجية المعجم العربي بين التصور والتمثيل، المجلة الأردنية، م (٧)، ع (٣) ،رجب ١٤٣٢هـ - تموز ٢٠١١م ، ص١٦٨.

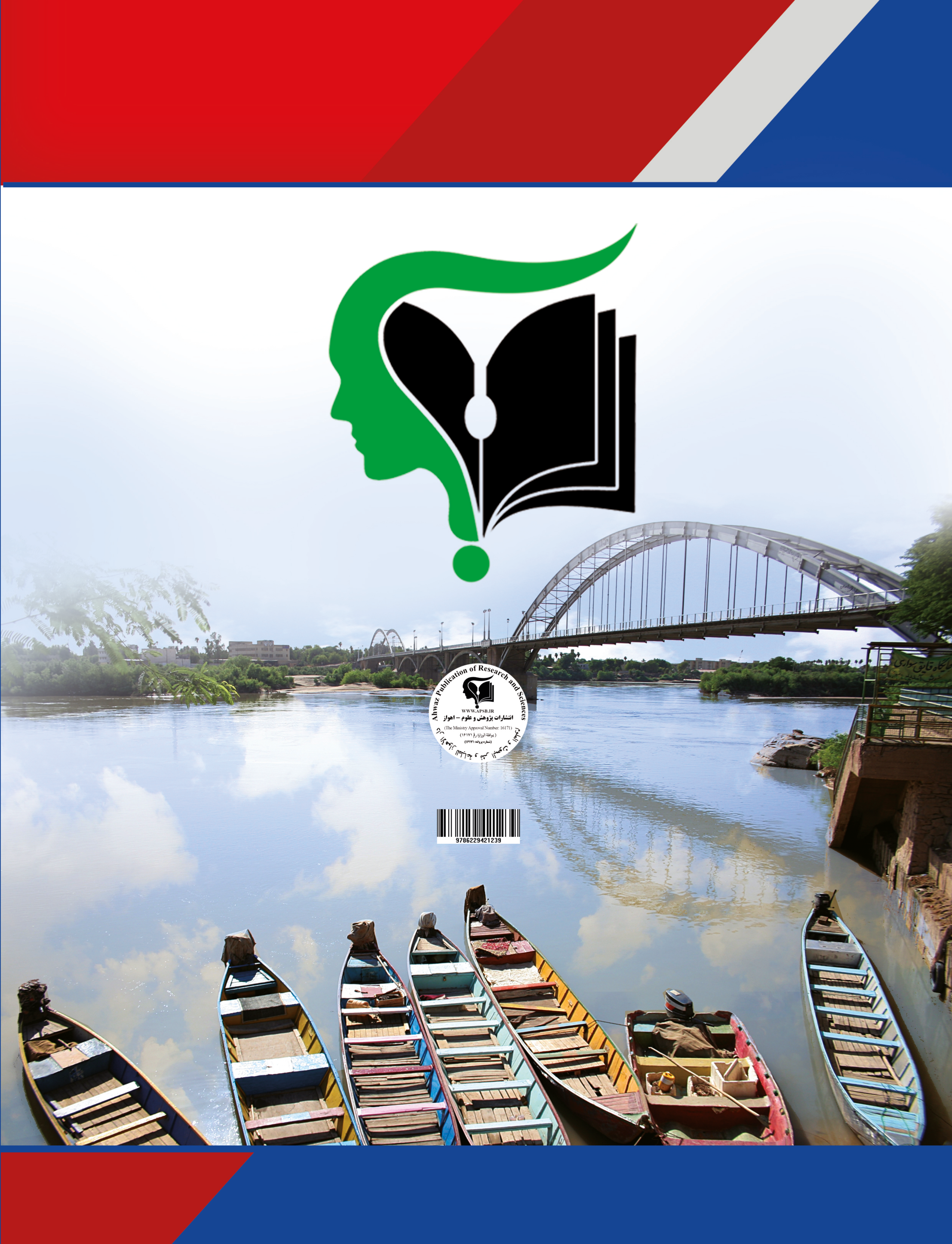
٥-
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%83%D9%86%D8%B2

[٨] نعجة، سهى، ص١٧١-١٧٢.

[٩] عمر، أحمد مختار، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط١، القاهرة، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ص١١٥.

٦-
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D٩٪٨٦٪D٩٪٨٢٪D٨٪B٤_%D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٩٪٨١٪D٨٪AE%D٩٪٨A% D٨٪B١٪D٩٪٨A%D٨٪A٩

٧-
https://www.marefa.org/%D٩٪٨٥٪D٩٪٨٣٪D٩٪٨٦٪D٨٪B٢


Ahwaz Publication of Research and Sciences
WWW.APSB.IR
انتشارات پژوهش و علوم – اهواز
(The Ministry Approval Number: 16171)
(بموافقة الوزارة رقم ۱۶۱۷۱)
(شماره پروانه: ۱۶۱۷۱)
9786229421239